إبراهيم الحيدري

سوسيولوجيا العنف والإرهاب



سوسيولوجيا

العنف والإرهاب

صدر للمؤلّف عن دار الساقي

- تراجيديا كربلاء
- صورة الشرق في عيون الغرب
- النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب
- النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة

تصميم الغلاف: سومر كوكبي

إبراهيم الحيدري

سوسيولوجيا العنف والإرهاب

لماذا يفجّر الإرهابي نفسه وهو منتشٍ فرحاً؟



الطبعة الأولى 2015

ISBN 978-6-14425-848-4

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114–2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi
دار الساقي
Dar Al Saqi

المحتويات

مقدمة

فجّر الهجوم المرعب على مبنى مركز التجارة العالمي في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ سجالاً واسعاً في وسائل الاعلام المقروءة والمرئية والمسموعة حول إشكالية العنف والإرهاب التي أصبحت في غاية الأهمية لارتباطاتها المتعددة وتطبيقاتها العملية وتأثيراتها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، لكونها ظاهرة عالمية ومحلية في آن، وموجودة في الشرق كما في الغرب وفي جميع الدول والمجتمعات، سواء كانت دينية أو علمانية. وقد تطورت هذه الظاهرة الخطيرة إلى ممارسة يومية تعبّر عن عنف وقسوة، تدمّر الإنسان والمجتمع والحضارة، وخاصةً حين تتحول إلى أيديولوجية تكفيرية.

لقد أصبح الإرهاب هاجس خوف وقلق يثير الرعب، خاصةً وأن الإرهاب ليس حرباً نظامية، وإنما يعبّر عن نفسه بأعمال إرهابية مختلفة وعلى شكل حرب عصابات غير منظمة. وما يمر يوم إلا وتعلن وسائل الإعلام عن هجوم خطير أو انفجار قنبلة أو تفجير سيارة مفخخة أو حزام ناسف أو اختطاف طائرة هنا وتفجير مبنى هناك، حتى أصبح الأمر مألوفاً في العراق وسوريا وأفغانستان وباكستان وغيرها ولم يسلم من أعمال العنف والإرهاب حتى الدول الغربية الكبرى. والأكثر أهميةً وخطورةً ورعباً هو أن الأفراد والجماعات والدول أخذت تواجه عدواً مجهولاً لا تعلم متى وأين وكيف يظهر ولماذا ولمن يوجّه ضرباته القاسية. والأمر الأكثر خطورةً هو أن الإرهاب لم يعد يقتصر في عملياته على الاغتيال لبعض الشخصيات أو الجماعات أو القيام بتفجيرات مرعبة واحتجاز عدد من الرهائن، وإنما أصبح إرهاباً جماعياً من القتل والذبح والتدمير والإبادة ومن أكثر من مصدر أو جهة أو مكان، وأخذ الإرهابيون يستخدمون أحدث

الأجهزة والوسائل والأسلحة والتقنيات ووسائل الاتصال التكنولوجية الحديثة.

والإرهاب ظاهرة عالمية قديمة جديدة عامة وشاملة، ولكنه ظاهرة معقدة وخطيرة، بل هي من أخطر وأعقد المشاكل التي تواجه البشرية. فهو لا يقتصر على دولة دون سواها أو جنسية دون أخرى، فهو في أفغانستان وسوريا وليبيا والعراق مثلما هو في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية ونيجيريا والصومال وفي جميع الدول والحضارات. فهو يشكل اليوم خطراً عالمياً وإنسانيا بات يهدد كل مظاهر الحياة والمجتمع والحضارة البشرية. إنه حرب على جوهر الحياة الذي هو سعادة الإنسان على هذه الأرض، لذلك تصبح مهمة محاربته وتتبّع منابعه والقضاء عليه مهمة إنسانية وعالمية يجب أن تُتخذ جميع الإجراءات الممكنة لدرء أخطاره المتنامية.

لقد اتسمت العقود الأخيرة بعدد كبير من أعمال العنف والإرهاب التي اتسعت حتى شملت جميع المستويات المحلية والإقليمية والدولية وشكلت تحدياً جدياً للأمن الوطني والبيئي والاجتماعي وتحولت إلى أبرز علامات تهديد السلم العالمي.

ومنذ ظهور الإنسان على الأرض واجهت البشرية ظاهرة العنف في المجتمع الإنساني وما زالت مستمرة حتى اليوم. ومنذ أن وعى الإنسان وعرف أنه يمتلك عقلاً، أخذ يفكر ويصنع بعض الأسلحة البدائية للدفاع عن نفسه وللفتك بالآخرين. وقد امتلأ التاريخ بأشكال من الصراع والتنازع والمجابهات والحروب بين الأفراد بعضهم مع بعض من جهة وبين الجماعات والقبائل من جهة أخرى، وما زال العنف مستمراً حتى اليوم، وليست أسطورة الاقتتال الدامي بين هابيل وقابيل إلا رمزاً للصراع بين الخير والشر وبين الحق والباطل واستخدام العنف كوسيلة للقضاء على الآخر المختلف، متخذاً أساليب وطرائق جديدة ومتنوعة للدفاع والهجوم. غير أن الطابع الجديد للعنف غالباً ما يظهر في القابلية على قهر الإنسان وظلمه وإذلاله وبمسميات عديدة وأوجه مختلفة. وكلما استطاع الإنسان قهر الطبيعة والسيطرة عليها وإذلالها لمشيئته، كلما استطاع السيطرة على الإنسان الآخر وقهره، وهذا يعكس، في ذات الوقت، انتقام الطبيعة لنفسها وقهرها للإنسان.

كما أن إشكالية العنف أخذت تتطور بعد أن تطورت أدوات العنف وأساليبه تطوراً تقنياً هائلاً، وبصورة خاصة بعد التطور التكنولوجي وثورة المعلومات والاتصالات

الالكترونية، التي كوّنت من العالم قرية كونية صغيرة إلى درجة لم يعد من الممكن القول إن ثمة غاية سياسية تتناسب مع قدرتها التدميرية الهائلة، أو تبرير استخدامها في الصراعات السياسية.

والحال أن الخطوة الأولى للوقوف أمام العنف بشتى أشكاله وأنواعه تبدأ بوعينا بخطورة ثقافة العنف والتربة التي ينبت فيها ومحاربته بكل الطرق والوسائل. وإن نقد العنف والإرهاب ينبغي أن يرتبط بالحق والعدل والقانون، وبمواصفات معيارية. وإذا كان لهذه العلاقة من غاية ووسيلة، فالعدالة والأخلاق واحترام الآخر المختلف هو المعيار الوحيد الذي توزن به الغاية والوسيلة.

وأخيراً يمكننا القول إن الإرهاب لم يحرر شعباً طوال التاريخ منذ العصور الحديثة وحتى اليوم، وإن حركات الاستقلال الوطني التي لجأت إلى الكفاح المسلح كان انتصارها في نهاية المطاف رهناً بوضوح الهدف ونزاهة الوسيلة حتى في الحالات القليلة جداً أثناء حركات التحرر الوطني سواء في الجزائر أو فيتنام وغيرها. فحينما كان المناضلون يلجأون إلى ما يبدو أنه إرهاب، فقد كان ذلك أساساً رداً على عمليات إرهابية قامت بها قوات الاحتلال أولاً. وفي كل الأحوال كان مثل هذه العمليات يتم في أرض المعركة، أي أرض الوطن الذي يحارب من أجل تحريره.[١]

وإذا كان تاريخ البشرية يمثل سيرورة زمنية متواصلة نحو بناء الإنسان وتقدمه الحضاري، فإن العنف، الذي يظهر في شكل حروب وإرهاب وتسلط فردي وجماعي، يظهر وكأنه يشكل القطيعة الوحيدة الممكنة في سيرورة التقدم الاجتماعي والحضاري.

ومهما يكن التاريخ مزيفاً فإنه يكشف عن جوانب أخرى غير مزيفة، وإن إعادة قراءة التاريخ من منظور غير ذاتي، وليس من رؤية ذات بعد واحد، من الممكن أن تفسّر لنا الأساليب والأدوات التي تستخدم في العنف والعنف المضاد. وإذا كانت هناك مبررات للعنف فعلينا معرفتها والكشف عنها ونقدها، وإذا لم يكن هناك اختلاف في مظاهره، فالاختلاف يكمن في دوافعه وأساليبه وغاياته. وعلينا معرفة وتحديد من هو البادئ: القامع أم المقموع؟! الجلاد أم الضحية!

١ سعد الدين إبراهيم، "الصورة السوداء: الإسلاميون العرب ضد العالم"، جريدة **الحياة**، ٢٠٠٤/٩/١٠.

ومن الناحية السوسيولوجية فالعنف هو ظاهرة اجتماعية عامة وشاملة وتوجد كلما كان هناك ظلم وقمع واستبداد وتسلط، يقابله عجز وخضوع عن مجابهته. ولهذا فالعنف هو التعبير المادي للتعارض والخلاف والاختلاف الذي يولّد الصراع والتنازع وليس التعاون والتفاهم والحوار.

إن الاهتمام بالعنف ودراسته ومعرفة أسبابه ودوافعه ونتائجه على الفرد والمجتمع يأخذ اليوم مكاناً واسعاً في الوعي الجمعي والاجتماعي وذلك بسبب تفاقم أعمال العنف والإرهاب والصراعات والحروب وقمع الأنظمة الشمولية وأساليبها التعسفية، وكذلك إرهاب الدول ومخاطر الأسلحة النووية والتلوث والتصحّر والجفاف... كل هذه الأمور تثير الرعب والمخاوف وتؤدي إلى انهيار التوازن الاجتماعي والبيئي، بحيث أخذ الحديث عن العنف والإرهاب يتردد حتى في البيوت والمنتديات العامة وفي جميع وسائل الاتصال، لما يفرزه من مآسٍ وكوارث وآثار مادية ومعنوية وخيمة على الفرد والمجتمع، دون التوصل إلى دوافعه الحقيقية المعلنة والمسكوت عنها، وهي ثقافة العنف والجهل والفقر والاستبداد التي تستشري في الدول والأنظمة الأبوية - القمعية التي لا تريد رفع مستوى الوعي الاجتماعي والثقافي والسياسي في بلدانها ولا تسمح بتطبيق أي هامش من الديمقراطية وحقوق الإنسان التي تقف دوماً ضد تسلطها واستبدادها وتحقيق مصالحها.

والسؤال الهام والمطروح أمامنا هو: هل يولد الإرهابي بالضرورة إرهابياً؟ ولماذا يفجر الإرهابي نفسه وهو منتشٍ من الفرح؟!

إن التحليل السوسيولوجي والسيكولوجي يجيبنا أن الإرهابي لا يولد بالضرورة إرهابياً، وإنما يصبح كذلك بفعل عوامل بيئية واجتماعية وسياسية ودينية مختلفة، ولذلك من الضروري دراسة العوامل والأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقائدية التي تنتج هذه الظاهرة أو تدفع إليها، وأن فساد الحكومات وقمعها وضعف الوعي السياسي وحملات التحريض الديني التكفيرية ضد الآخر المختلف وغيرها تنتج حواضن مهيئة لتقبّل الفكر التكفيري، مما يسهّل للحركات الإرهابية استغلال الشباب الذين يبحثون عن معنى لحياتهم وتوكيد هويتهم الضائعة وإغرائهم بوعود براقة فشلت الدولة العلمانية عن تحقيقها.

والحال أن أخطر ما في هذه الردة الحضارية هو الجانب اللامرئي فيها، وهو عالم الأفكار الذي يفصح عن نفسه في الإيديولوجيا التكفيرية التي تزوّد الإرادة بطاقات ورغبات وميول للانتقام واستخدام العنف والقسوة. كما أن ظواهر العنف والإرهاب لم تنتشر بهذا الشكل الواسع والسريع إلا بوجود تربة حاضنة تنتشر فيها إيديولوجية مولّدة للعنف ومشايخ دين يحرضون عليه ويغذونه باستمرار.

كما أن اتساع ظاهرة العنف على الصعيدين المحلي والعالمي وتطور أساليب وأدوات وآليات العنف، وبصورة خاصة الأسلحة النووية والعمليات الإرهابية، دفعت كثيراً من علماء الاجتماع والانثروبولوجيين وعلماء النفس الاجتماعي، إلى جانب الهيئات والمنظمات الدولية ومنظمات حقوق الإنسان وغيرها، إلى دراسة هذه الظاهرة المعقدة وفهم أسبابها وتوضيح أبعادها، وكذلك شروط تطورها وانتشارها على المستويين المحلي والعالمي، ومحاولة فهم وتفسير وتحليل الأسباب والعوامل المختلفة التي تدفع الإرهابي إلى أن يفجر نفسه بحزام ناسف أو بسيارة مفخخة وسط جماعات بشرية أو تفجير مدرسة للأطفال أو سوق شعبي بدم بارد من أجل تحقيق حلمه بلقاء حور العين في الجنة!

ومن الملاحظ أنه في الوقت الذي ينبغي أن يتوجه فيه العالم العربي والإسلامي خاصةً، وكذلك الدول التي تسير في طريق النمو بصورة عامة، نحو الحداثة والتنمية والاستقرار، تدخل هذه الدول في مرحلة من التخلف والركود والصراع من مظاهرها محاصرة الفكر النقدي التنويري من كل الجوانب وتوسّع دوائر العنف والإرهاب والتطرف وأيديولوجيات التكفير.

ولأول مرة في تاريخ العالم العربي والإسلامي الحديث تتصاعد وتائر العنف والإرهاب كماً ونوعاً وتكاد تمتد على رقعة جغرافية واسعة من المغرب حتى إندونيسيا لتصل إلى مناطق ودول وحضارات بحيث تتحول إلى مصدر خطر كبير على حياة الناس واستقرارهم وعلى العالم وعلى السلام فيه.

والسؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لم تستطع البشرية حتى الآن التغلب على العنف والإرهاب وإشاعة ثقافة التسامح والحوار؟ وهل ما زالت البشرية لم تعِ بعد مخاطر العنف والإرهاب وما ينتجانه من مآسٍ ومحن وكوارث، أم أننا ما زلنا لَم نتسامح مع

ذاتنا أولاً ومع الآخر ثانياً؟ والحقيقة هي أننا بحاجة إلى سلام دائم، مع النفس أولاً وسلام مع الآخر المختلف ثانياً.

محتويات الكتاب

يتضمن الكتاب مقدمة وخمسة فصول. يبحث الفصل الأول في سوسيولوجيا العنف من حيث تعريف العنف والاتجاهات النظرية في تفسيره وعلاقته بالطبيعة البشرية، كما يبحث في إشكالية الإرهاب من حيث تعريفه وتاريخه وأسبابه باعتباره ظاهرة عالمية تشكل خطراً جسيماً ضد المجتمعات والأفراد والدول، وكذلك دور المنظمات الإرهابية المختلفة في نشر العنف والإرهاب. مع عرض لأهم النظريات الفلسفية والاجتماعية والنفسية التي عالجت العنف والإرهاب وفي مقدمتها نظريات العقد الاجتماعي من هوبز ولوك مروراً بماركس وفرويد وابن خلدون حتى فوكو وهابرماس.

أما الفصل الثاني فيتضمن مبحثاً في الثقافة والعنف من حيث سياق التثقيف وتأثيره على شخصية الفرد ونمو ميوله نحو الحب والتعاون والعمل أو نحو الكراهية والعنف والإرهاب وذلك لأن الثقافة هي حاملة القيم والمعايير الموجهة للسلوك عن طريق التنشئة الاجتماعية والتربية والتعليم العقلاني الرشيد. كما يبحث هذا الفصل في وجوه العنف المتعددة كالعنف المضاد والعنف العرقي والعنف الديني المقدس والعنف الجنسي وغيرها، مركزين على الحرب وفلسفتها وفنونها وأهدافها باعتبارها أعلى أشكال العنف والإرهاب ودور البطل "الكاريزما" في قيادة الجماهير.

ويدور محتوى الفصل الثالث حول مفهوم الأصولية في الشرق والغرب التي ترتبط بالحركات الدينية وخاصةً حركة الصحوة الإسلامية التي تعمّ منطقة الشرق الأوسط بصورة خاصة. وتعني الأصولية الرجوع إلى نصوص الكتب المقدسة والأحاديث النبوية من أجل تطبيقها في الحياة اليومية المعاصرة وما ينتج عنها من صراع اجتماعي. وسوف نركز بحثنا على الحركات الأصولية السلفية التي تتخذ من الإسلام الأول نموذجاً لها، وكذلك على جذور الفكر السلفي الجهادي الذي

يعود إلى الفكر الوهابي الذي يتبع المنهج السلفي ويعتمد على القواعد الأساسية التي تعتمد على النقل وليس العقل. كما سنبحث في أهم الحركات الإسلامية الأصولية المتطرفة وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين وتنظيم القاعدة وتفرعاتها وخاصةً تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) وما قام به من قتل جماعي وسبي وتشريد مئات الألوف من المسيحيين والايزيديين والتركمان الشيعة والشبك ولم يسلم منهم حتى السنّة الذين لا يتفقون مع فكرهم الجهادي. إضافةً إلى ذلك تناولنا بالبحث الأصوليات الدينية الأخرى كاليهودية والمسيحية وكذلك الحركات الثورية التي خرجت على السلطة في الإسلام كالخوارج والحشاشين وغيرهما.

أما الفصل الرابع فيتضمن دراسة سوسيولوجية للعلاقة بين المجتمع والإرهاب وتأثير الإرهاب على الفرد والمجتمع، متسائلين: هل أن الإرهابي يولد بالضرورة إرهابياً؟! وإذا كان الجواب بالنفي فلماذا يفجّر الإرهابي نفسه وهو منتشٍ؟! والحقيقة أن الإرهابي لا يوّلد بالضرورة إرهابياً وإنما يصبح الإرهابي كذلك بفعلِ عوامل عديدة اجتماعية واقتصادية وعقائدية وسياسية. ولذلك فالإرهاب صنيعة من صنائع المجتمع، مركزين على سيكولوجية الإرهاب ودوافعه، حيث يعيش الإرهابي حالةً نفسية وأفكاراً متطرفة يعتقد بها إلى درجة الهذيان، وذلك بسبب ثقافة العنف وحملات التحريض الديني وغسل الدماغ وأخذ حبوب الهلوسة وغيرها، وكذلك ذوبان الشخصية في الآخر والاحتماء به، إضافةً إلى صدمة الحداثة ودخول عناصر الحضارة والمدنية الغربية من الأبواب الخلفية.

أما الفصل الخامس والأخير فقد خصصناه لبحث مفهوم التسامح وثقافة التسامح وكذلك نشأته في التاريخ واهتمام الأديان به وخاصةً الإسلام والمسيحية، مركزين على دور عصر التنوير وفلاسفته في نشر مفهوم التسامح وتعميقه، من جون لوك إلى فولتير وكانت وهابرماس وغاندي ومانديلا وغيرهم. كما تطرقنا إلى أهمية لائحة حقوق الإنسان التي صدرت من اليونسكو وكذلك مبادئ الأمم المتحدة من أجل التسامح وتعزيزه.

وفي الأخير نحاول قدر الإمكان دراسة وتحليل حالات العنف والإرهاب وانتشاره في جميع أنحاء العالم وخطورته وحساسيته وتعقيده ونتائجه الوخيمة على المجتمع

والفرد ورصد جميع حالات العنف والإرهاب من جهة، وحالات التعاون والتسامح من جهة أخرى، وتفسير كل حالة منهما وتحليل أسبابهما ودوافعهما الانثروبولوجية والسوسيولوجية والثقافية وغيرها، وكذلك تأثيراتها الاجتماعية والنفسية والأخلاقية. وهدفنا هو أن نقدم مساهمة فاعلة لدراسة العنف والإرهاب من الناحيتين السوسيولوجية والسيكولوجية لأخطر المشاكل الاجتماعية التي تواجه العالم المعاصر اليوم.

الفصل الأول

في سوسيولوجيا العنف

ما هو العنف؟

بالرغم من اختلاف الآراء في تفسير العنف وأسبابه ودوافعه وأهدافه القريبة والبعيدة، فإن أغلب علماء الاجتماع والفلاسفة والانثروبولوجيين متفقون على أنه ظاهرة اجتماعية وأنه آلية من آليات الدفاع عن الذات ضد المخاطر التي تواجه الإنسان ومن أجل البقاء والاستمرار في الحياة، وأن هذه الآلية الدفاعية هي إحدى الطاقات الغريزية الكامنة في الكائن الحي التي تستيقظ وتنشط في حالات دفاعية أو هجومية، يستوي فيها الإنسان والحيوان على حدٍّ سواء.

والحال أن إشكالية العنف هي أكثر تعقيداً وغموضاً، فالعنف يجد في النفس البشرية دوافعها - التي هي مصدر القوة والسيطرة والعدوانية - التي تتبدى في القابلية للاستخدام غير المشروع للقوة للضغط على الآخر وظلمه. كما أن هذه القابلية لفرض القوة تتخذ في أكثر الأحيان مسميات عديدة وتتلبّس أوجهاً متعددة. فهناك من يمارس العنف بالقوة التي تُضبط وتُنظّم وفق التشريعات والقوانين والأعراف، ومثال ذلك الجيش المنظم الذي يمثل الصورة النموذجية للقوة من جهة، والجماهير الثائرة التي تمثل الصورة المعاكسة لها من جهة أخرى. ومن هنا يظهر لنا أن العنف هو القوة

التي تهاجم بصورة مباشرة أفراداً أو جماعات بقصد السيطرة عليهم بالقوة ومحاولة تدميرهم وإخضاعهم للهزيمة. غير أن هذا المعنى الضيق للعنف يرتبط فقط بالعنف الجسدي، بمعنى الضغط والتهديد المعنوي الذي يقوم على القوة التي تحفّز على القيام بفعل عنف. إن هذا المعنى يقلّص في الحقيقة تعريف العنف بحدود العنف الجسدي في جميع أشكاله، من الضغط إلى السيطرة والاستغلال والتدمير، شرط أن يكون هذا التهديد الذي يمسّ الآخر جسدياً. ومن هنا فإن جوهر العنف يتضمن احتمال شرٍّ ما يوقع الأذى بالآخر، وفي ذات الوقت فإن هذا العنف بالذات يطرح مشكلة أخلاقية، حيث يظهر العنف هنا كتطاول واعتداء على حقوق الإنسان بصورة لاعقلانية.

يقول الشاعر الألماني غوته: "في البدء كان الفعل"، الذي يقابل "اللوغوس"، بمعنى العقل واستخدام التفاهم والحوار من أجل الوصول إلى التسوية السلمية، مقابل فعل العنف الذي لا سند عقلياً له، ويرفض أن يخاطب الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي عاقل وجدير بالاحترام.[1]

وبصوره عامة فإن العنف، الذي ينطوي على ممارسة القوة والضغط والإكراه ضد الآخر سواء كان جسدياً أو نفسياً أو اجتماعياً، يطال في جميع الأحوال ما هو أساسي في الشخصية الإنسانية، أي طبيعة الإنسان ككائن اجتماعي عاقل له حقوق وعليه واجبات.

ومن المعروف أن جميع الأديان والرسالات والفلسفات والنظريات الاجتماعية تدين العنف والإرهاب وتعتبره من أعقد المشاكل والعقبات التي تواجه البشرية، لأن العنف والعنف المضاد الذي ينتجه إنما يخلّفان وقوع ضحايا بشرية هائلة وكوارث مادية ومعنوية كبيرة وفي كل الاحوال. ومع ذلك لم يتوصّل المفكّرون إلى مفهوم واضح وموحد للعنف والإرهاب، لأن كل طرف منهم يفسّره حسب فهمه وقناعته السياسية، وبصورة خاصة عندما يتحول العنف من أداة إلى فكرة عقائدية ورفعها إلى مستوى المقدس.

ومن هنا يظهر دور وأهمية الأنبياء والفلاسفة والمفكرين والمصلحين الاجتماعيين في وضع آراء وأفكار وقواعد لتهذيب وتنظيم وتوجيه السلوك العدواني عند الإنسان

١ فريق من الاختصاصيين، **المجتمع والعنف**، ترجمة إلياس زحلاوي، دمشق، ١٩٧٥، ص١٥٤.

وتعريفه بطرق السلوك العقلانية، التي هي إحدى منجزات الحضارة الإنسانية. ومن هذه الأفكار والأعراف والقواعد ما جاءت به الأديان السماوية والفلسفات والحركات الاجتماعية الإنسانية من قيم ومعايير ومثل إنسانية تدعو إلى المحبة والتعاون والتسامح والتفاهم والحوار بين الناس وجعلها وسائل ضبط اجتماعية لتنظيم الحياة الإنسانية وترشيدها.

ورغم ذلك يبقى العنف خاضعاً وباستمرار لمقولة ميكافيللي "الغاية تبرر الوسيلة"، وهي مقولة تحمل في ذاتها عنصراً تعسفياً إضافياً. فإذا أخذنا الحرب أو الإرهاب كفعل عنف، فإنهما بالتأكيد لم ينتجا عن رغبة دقيقة من النوع الإنساني ولا عن غريزة عدوانية لا يمكن قمعها أبداً.[1]

تعريف إجرائي للعنف

يمكننا تعريف العنف تعريفاً إجرائياً بأنه الاستخدام غير المشروع للقوة المادية بأساليب متعددة لإلحاق الأذى بالأشخاص والجماعات وتدمير الممتلكات، ويتضمن ذلك أساليب العقاب والاغتصاب والاعتداءات المختلفة والتدخل في حريات الآخرين. كما ينطوي هذا السلوك على الاستخدام غير المشروع للقوة المادية، لأن العنف في جوهره نفي للأساس القائم على العقل والحكمة التي تغرس في الإنسان النزعة الإنسانية الرشيدة التي تحاول الوقوف أمام انتصار الغريزة غير المهذّبة على العقل. وإذا سلّمنا بأن العنف هو الاستخدام غير المشروع والقانوني للقوة، فعلينا إذن التمييز بين أنماط وأساليب العنف، أي محاولة تحديد مفهوم ومعنى العنف بالذات بدقة وموضوعية وبالحدود التي تفصل معنى العنف عن باقي أشكال الضغط والإكراه.

تعود كلمة عنف Violence في اللغة اللاتينية إلى كلمة Violare التي تعني يؤذي أو ينتهك، وفي اللغة الإنكليزية تعني كلمة Violence حيوية Vitality. ومن الناحية التاريخية ارتبط مفهوم العنف بالقوة التي تصدر عن قوى الطبيعية أو عن الآلهة، لأن كلمة عنف Violence مشتقة من الكلمة اللاتينية vis، أي القوة في شكلها الفيزيقي

١ حنة أرندت، **في العنف**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢، ص٦.

الملموس التي تمارَس ضد شخص ما أو شيء ما، ومن معانيها ممارسة القوة الجسدية بهدف الإضرار بالغير. وفي اللغة الألمانية تشير كلمة Gewalt إلى العنف والسلطة، حيث لا توجد سلطة بدون عنف. ويمتد هذا المعنى إلى كل ما ينتج عنه فعل قوة بشكل متطرف أو عدواني، ولذلك جاءت كلمة اعتداء Aggression لتعني السلوك الذي يهدف إلى الحاق الأذى بالغير أو الذات، وبمعنى آخر الاستعمال غير المشروع للعنف أو على أقل تقدير غير القانوني للقوة.[1]

العنف والإرهاب في اللغة

تعني كلمة عنف في اللغة العربية استخدام القوة وعدم الرفق. وفعل "عنفَ" تعني الخرق والتعدي، فنقول عَنّفَ أي خرق ولم يرفق، فهو عنيف إن لم يكن رفيقاً في أمره. وأعنفَ الشيء أخذه بشدة وقسوة، وعنفوان الشيء أوله، حيث يقال: هو في عنفوان شبابه أي في حدة نشاطه. ويعرّف ابن منظور العنف على أنه الخرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق. والتعنيف هو التعبير بالشدة والغلظة.[2]

والعنيف هو المتّصف بالعنف. فكل شيء عنيف وشديد ويخالف طبيعة الأشياء يكون مرفوضاً فهو بمعنى فعل عنف. والعنيف هو القوي الذي تشتد صولته كلما زادت الموانع التي تعترض سبيله. والعنيف من الرجال هو الذي لا يعامل غيره بالرفق. والعنف أيضاً هو استخدام القوة استخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقوانين، وهو أي إيذاء باليد أو اللسان أو بالفعل أو بالكلمة وغيرها يقوم به المرء ضد الآخر.

وقد اكتسب مفهوم العنف دلالات جديدة اليوم بارتباطه بالمعنى الحقوقي الحديث للكلمة وأصبح قريباً من معنى القوة والشدة. وهو ليس مجرد فعل إرادة بل يتطلب وجود شروط وظروف مسبقة وممارسة له ومن أهمها السلطة والقوة وأدواتها القمعية وتبريراتها الأيديولوجية التي تستمد منها شرعيتها.

أما كلمة إرهاب وإرهابي فهما كلمتان حديثتان في اللغة العربية، وقد اشتُقت كلمة

---

١ مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة، ١٩٩٨، ص٧٨، ٤٧٧.

٢ ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، ج٩، ص٤٢٩.

إرهاب من "رَهَبَ" بمعنى خاف وفزع ورعب[1]، الناجم عن فعل عنف وقسوة وتهديد بالقوة. وقد خلت معاجم اللغة العربية القديمة من كلمة إرهاب، غير أنّ الكلمة وردت في القرآن الكريم بعدة معانٍ، منها الخشية والتقوى والرهبة وكذلك الخوف والرعب. كما وردت في أماكن عديدة من القرآن الكريم منها: ﴿وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (النحل: ٥١؛ البقرة: ٤٠) وجاءت بمعنى الرعب والفزع، ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ﴾ (القصص: ٣٢)، وبمعنى القوة والاستطاعة، ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠). كما وردت كلمة إرهاب في سور الأعراف (الآية ١٥٤) والأنبياء (الآية ٩٠) والحشر (الآية ١٣).

يتبين من الآيات السابقة أن المعنى الرئيسي لكلمة "أرهَب" في جميع سور القرآن الكريم هو الخوف والفزع.

وتُستخدم كلمة "الرهبة" في اللغة العربية بمعنى أخلاقي عادةً، عندما ترد للتعبير عن الخوف المقترن بالاحترام والتقدير وليس التهديد والرعب. أما كلمة "إرهابيون" فهي كلمة تُطلق على أولئك الذين يسلكون طريق العنف والقوة والقسوة لتحقيق أهداف سياسية ويهدفون إلى إقامة سلطة أو تقويض أخرى[2].

وفي اللغات الأوربية اشتُقت كلمة إرهاب Terrorism من الفعل اللاتيني Tres الذي يعني خاف ورجف ومنه تطورت كلمة Terror أي الرعب في أغلب اللغات الأوربية.[3]

الاتجاهات النظرية في تفسير العنف

ينطوي مفهوم العنف على أبعاد عديدة ومختلفة تتداخل بعضها مع البعض الآخر، بحيث لا يمكننا أحياناً التفريق بين أهمية البعد الاجتماعي أو النفسي وأهمية البعد البيولوجي. كما يضم العنف سلسلة من الأفعال التي تتراوح بين الضرر المادي والجسدي والنفسي والمعنوي وغيرها من أشكال العنف التي تندرج في سلم متعدد

١ ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، مصر، ج٢، ص١٧٤٨.
٢ المنجد في اللغة.
٣ أحمد جلال عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، القاهرة، ١٩٨٦، ص٢٠-٢٢.

الدرجات، تبدأ بالتهديد والوعيد، مروراً بالإيذاء الجسدي والسبّ والتكذيب، حتى التجويع والقتل والإبادة.

بالرغم من أن العنف قديم قدم البشرية، وبالرغم من اختلاف وجهات النظر في تفسير أسبابه، فإن جميعها تشير إلى أن العنف هو أحد مكونات الجنس البشري انطلاقاً من أن الطبيعة البشرية تحتوي على عنصري الخير والشر. كما أن ظاهرة العنف في المجتمع تتوقف في لحظة تاريخية على مجموعة متعددة ومتنوعة من العوامل الداخلية والخارجية، طبيعية واجتماعية ونفسية، وترتبط بالمستوى الثقافي والوعي الاجتماعي والتطور الحضاري.

وهناك أربعة اتجاهات نظرية رئيسية تحاول تفسير العنف وهي:

أولاً- المدرسة البيولوجية

وهي نظرية تحلل الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني بواسطة دوافع السلوك التي تنطلق تلقائياً من قوة الغرائز البيولوجية، وكان تشارلز داروين أول من طوّر هذا المفهوم وتبعه في ذلك أغلب العلماء الذين جاؤوا من بعده وفي مقدمتهم فرويد ولورنس وغيرهم الذين رأوا أنّ غريزة العدوان تنبع من دافع بيولوجي داخلي وتدفع المرء إلى سلوك عدواني على الغير بصورة مباشرة أحياناً وبصورة غير مباشرة في أحيان أخرى وفي جميع النشاطات والميادين. ومن أشكال السلوك العدواني الصراع والتنافس بين الأفراد والشعوب وفي المحافل الرياضية والتنافس السياسي والصراع على السلطة.

وهناك من يفسّر العنف بدافع العدوان بدلاً من غريزة العدوان، والفرق بينهما أن غريزة العدوان تفيد بوجود طاقة عدوانية تولد بصورة تلقائية، في حين أن نظرية الدافع العدواني تفيد بأن العدوان ينشأ من حافز أو دافع يُثار من حافز خارجي ويهدف إلى إيذاء الآخر أو إلحاق الضرر به. والعدوان هنا هو نتيجة لتعرض الفرد لعامل محيطي معين يثير حافزاً للقيام بالعدوان، بالرغم من أن ماهية هذا الدافع ومصدره ما زالا دون تفسير، وأنه لا توجد فروق جذرية بين نظرية الغرائز ونظرية الدافع العدواني.

وفي تفسيره للجريمة كشكل من أشكال العنف حاول لمبروزو S. Lomroso إعطاء تفسير بيولوجي للجريمة منطلقاً من تكوينات عضوية محرّكة للفعل الإجرامي. وقد

وضع لمبروزو نظريته في كتاب **الرجل المجرم** (١٨٧٦) الذي غلبت فيه العوامل الوراثية على غيرها من العوامل الاجتماعية التي تؤدي إلى استخدام الجريمة.[1]

كما جرت محاولات أخرى حاولت ربط العنف بنشاط الغدد التي يفرزها الجسم وكذلك الكرموزومات، مؤكدين على الاتجاه البيولوجي الذي يعطي الدور الجوهري للعوامل الوراثية والخصائص والأشكال المورفولوجية للفرد. غير أن المدرسة البيولوجية لم تسلم من النقد حيث اعتبر كثير من العلماء أن تفسيراتها هشة وعنصرية.

وفي الوقت الذي يُرجع فيه فرويد العنف إلى عجز الأنا عن تكيّف الدوافع الغريزية مع مطالب المجتمع وقيمه ومعاييره ومثله وعجزها عن القيام بعملية التسامي من خلال استبدال الدوافع العدوانية بأنشطة أخرى مقبولة من المجتمع، أو حينما تكون الأنا ضعيفة فتسمح للدوافع والميول والرغبات بالانطلاق من عقالها وإشباعها بطرق أخرى ومنها السلوك العدواني. ويعتبر فرويد أن غريزة العدوان ميل فطري وغير مكتسب، ولذا يصبح الإنسان "عدواً لأخيه الإنسان" بالفطرة، ورسالة المجتمع هي تهذيب هذه الغريزة وتشذيبها. وتظهر غريزة العدوان في الرغبة في تحطيم الأشياء وتدميرها وإيذاء الآخرين. وليست الحروب سوى مظهر من مظاهر السلوك العدواني.

أما نظرية كونراد لورنز (١٩٠٣-١٩٨٩) فقد طبّقها على السلوك الحيواني. فهو يرى أن الدوافع العدوانية تنبع أصلاً من غريزة الصراع بين الحيوانات، مؤكداً على أن غريزة العدوان في الإنسان والحيوان تهدف إلى تحفيز النوع الحيواني على الانتشار والهجرة وذلك بهدف الحصول على أكبر قدر ممكن من مصادر العيش، وهذا يظهر بوضوح من استخدام العنف الذي تقوم به الحيوانات نحو أفرادها ودفعها للهجرة من مناطقها التي تعيش فيها والهجرة إلى مناطق أخرى. أما الوظيفة الثانية التي تقدمها غريزة العدوان فهي ضمان بقاء الأقوى والأصلح مما يضمن إقصاء الأضعف من البقاء وبقاء الأقوى بالتكاثر. ويشير كونراد لورنز إلى أن العنف ينشأ بصورة تلقائية ومتواصلة وبسرعة ثابتة.[2]

1 C. Ellwood, "Lombroso's theory of Crème", *Journal of Criminology*, VoL.104, Issue 2, London 2014; Anthony Giddens, *Sociology*, Polity Press, Oxford, UK, 1993, p. 122.

2 Konrad Lorenz, *Das sogenante Boese*, dtv.1963, S. 12.

انظر كذلك: عامر صالح، "العنف بين ماهيته السوسيولوجية وجذوره السيكولوجية والتربوية"، **ديوان أصدقاء المغرب**، ٢٠١٢/٢/٢٥.

ثانياً- المدرسة النفسية

تعود أغلب النظريات التي تفسر العنف إلى مؤسس مدرسة التحليل النفسي سيغموند فرويد وآرائه بصدد غريزة العدوان. ويتفق أغلب علماء التحليل النفسي بأن العنف والعدوان ليسا مجرد دافعين للتدمير أو لعقاب الذات، وإنما هما طاقة عقلية عامة ويلعبان دوراً هاماً في الصراعات العقلية وبدرجة تماثل الدافع الجنسي وما يثيره هذا الدافع من اضطرابات وصراعات نفسية وسلوكية. كما يرى علماء التحليل النفسي أن طاقة اللبيدو، أي الطاقة الجنسية (فرويد)، بإمكانها الاندماج مع الطاقة العدوانية مما يوفّر طاقة إضافية للأنا (الذات).

ثالثاً- المدرسة الاجتماعية

أما علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي فينظرون إلى العنف والإرهاب كظواهر اجتماعية خطيرة لها أسباب وعوامل ودوافع متعددة، اجتماعية ونفسية وثقافية واقتصادية ودينية وأخلاقية، يجب دراستها وتفكيكها وتحليلها ونقدها نقداً داخلياً وتوضيح علاقاتها وتداخلها مع ظواهر اجتماعية أخرى، للتعرف عليها واقتراح سبل معالجتها ومكافحتها. فالعنف والإرهاب ليسا سوى صنيعة من صنائع المجتمع المريض والسلطة القمعية الجائرة والعقائد الدينية السقيمة، ومن هنا تصبح نظريات علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي الأكثر قبولاً وأهميةً في تحديد العوامل الاجتماعية للعنف والإرهاب وتحليل أسباب نشوئهما وتطورهما وممارساتهما المختلفة، حيث يُفسّر العنف بكونه ظاهرة تشمل جميع المجتمعات الإنسانية وأنه ينطلق في المجتمع البشري من أجل "التنافس"، غير أن التنافس قد يؤدي إلى الصراع والصراع إلى نزاع، وإذا لم يُحلّ الصراع بالطرق السلمية فإنه يسبّب فعل العنف المادي والمعنوي.

ويعتقد علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي أن الذكريات المؤلمة والمعاناة والقلق والأمراض النفسية، كالهستيريا والكآبة وانفصام الشخصية، قد تدفع إلى العنف أحياناً. وقد يرتبط فعل العنف بفشل منظومة القيم الاجتماعية والدينية والأخلاقية في تحقيق التوازن الاجتماعي والنفسي أو ضعفه وكذلك انعدام الحرية والاستقلالية

الفردية والاضطهاد السياسي والاجتماعي والكبت الجنسي واستعمال المخدرات وغيرها التي تقود إلى الانحرافات الخلقية والاعتداءات الجسدية.

كما أن استجابة الإنسان للعنف هي في أكثر الأحيان مكتسبة من البيئة والمحيط الاجتماعي، لأن سيكولوجية الإنسان وتربيته وسلوكه وكذلك درجة ممارسته للعنف مرهونة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كالحروب والمنازعات والفقر والجريمة، وبالتراث الثقافي – الاجتماعي وشبكة العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع، وكذلك بنظرة الإنسان إلى الآخر المختلف واحترامه له.

العنف في الطبيعة البشرية

إن دراسة التاريخ البشري منذ وجود الإنسان على الأرض ترينا أن العنف صفة ملازمة للإنسان والحيوان. فقد بدأ العنف مع أسطورة الصراع الدامي بين هابيل وقابيل، واتخذ أشكالاً وأساليب مختلفة كصراع بين فرد وآخر وبين فرد وجماعة وبين فئة وفئة أخرى وبين طبقات وحكومات ودول. وهذا الصراع الذي غالباً ما يأخذ شكل عنف مادي ومعنوي يشير إلى نزعة التسلط والتحكم والاستغلال عند الفرد. فهل العنف فطري في الإنسان أم هو مكتسب من الحياة الاجتماعية؟ هذا السؤال الحاسم هو الذي نحاول الإجابة عليه من خلال معرفة آراء العلماء والفلاسفة والمفكرين.

ومع اختلاف وجهات النظر السوسيولوجية والسياسية حول العنف فإن جوهر العنف يبقى خاضعاً وباستمرار لمقولة ميكافيللي "الغاية تبرر الوسيلة"، وهي مقولة تحمل في ذاتها عنصراً تعسفياً إضافياً، فإذا أخذنا الحرب أو الإرهاب الجمعي، كفعل عنف، فإنهما بالتأكيد لم ينتجا عن رغبة دقيقة من النوع الإنساني ولا عن غريزة عدوانية لا يمكن قمعها أبداً، وإنما عن أسباب وعوامل اجتماعية واقتصادية وجغرافية وسياسية. وسوف نناقش أهم نظريات العقد الاجتماعي التي ناقشت تطور المجتمع والدولة والسلطة ومفهوم الحق الطبيعي حيث يعيش الإنسان حياةً طبيعة يتمتع فيها بجميع الحقوق والامتيازات الطبيعية.

العنف في عالم الحيوان

العنف في علم النفس الاجتماعي هو غريزة من غرائز الدفاع عن الذات ضد المخاطر الخارجية التي تجابه الكائنات الحية، وفي مقدمتها الإنسان ثم الحيوان. وحتى النباتات تستخدم آليات خاصة بها للدفاع عن نفسها ضد المخاطر الخارجية. كما يعتقد علماء النفس أن العدوانية غريزة إنسانية ماثلة أمامنا في التاريخ الإنساني إلى درجة أنها أصبحت قانوناً طبيعياً، في حين يؤكد علماء النفس الاجتماعي وكذلك الانثروبولوجيون على أن العنف لا يلازم الطبيعة البشرية بالضرورة، وإنما هي العدوانية التي تلازمها، كما أنه ليس من المحتّم وسم كل عدوانية بالعنف.

ولكن هناك مفارقة، هي أن من سمات العنف أنه يظهر في هذا القدر من القرب والبعد والرتابة والاستثناء والوضوح والخفاء، وهو في كل ذلك، وفي نهاية الامر، ليس سوى وجه من وجوه الإنسان. وبالرغم من أننا نخشى هذه الصورة – صورتنا، وننجذب اليها، فإننا ندرك، وبكثير من الغموض، أنها تستطيع أن تلقّننا حقائق لا نريد الاعتراف بها.[1]

هل يمكن السيطرة على العنف؟

سؤال معقد بالرغم من بساطته. فالمواقف والآراء من مفهوم العنف متعددة ومختلفة، ولكن ثمة حاجة إلى مواجهة العنف كواقع يتأصّل في الوجود الإنساني. فالعنف، مثله مثل الجنس والسلطة، هو واحد من المحرمات الكبرى التي يصعب التأمل فيها من دون مسافة. ومع أننا ندّعي أننا أحرار وليست لنا علاقة بالسلطة، وأننا ضحايا عنف واستغلال، فإننا نضطر إلى أن نوحّد صفوفنا إذا ما وقع خطر داخلي أو خارجي علينا يهدد التوازن الاجتماعي. إن هذا النوع من الخطر، الذي يتمثل في الآخر، سوف يوحّد الجميع ضده، وإن هذا الوجدان الجمعي هو، في نهاية المطاف، التوحّد مع النظام لأننا نشارك فيه. إن هذا التوحد مع النظام ناتج عن النزعة الغريزية للبقاء والحاجة

---

[1] إدمون بلان، المجتمع والعنف، (ترجمة الياس زحلاوي)، وزارة الثقافة والارشاد، دمشق ١٩٧٥ ص١٩٥.

إلى الأمان، لأن الأغلبية من الناس ليست على استعداد لوضع حياتها موضع تساؤل، والمجتمع، في سعيه الدؤوب للبقاء والاستمرار على الحياة، يقرّ صورة ذاتية حسية عن نفسه (أيديولوجياً) تمثله وتجعل منه الأمثل، بالرغم من أن هذه الصورة طوباوية. إن هذه الظاهرة من الأثرة تجدها في المجتمعات الصناعية المتقدمة بفضل تطور العقلانية التكنولوجية. وإذا كانت غريزة البقاء هذه مشروعة نوعاً ما، فإنها لا تشكل قاعدة عامة في الحياة الاجتماعية، لأن الوجدان المطمئن للنظام لا يدرك بصورة عفوية المظالم التي يقوم عليها أمن واستقرار المجتمع، ولأن الأكثرية من الناس، التي تتعرض للاستغلال، لا تدرك ذلك إلا لاحقاً. وهو ما يقود في أغلب الأحيان إلى الاعتراض والتمرد على النظام القائم الذي يمارس العنف من أجل استتباب الحكم، الأمر الذي قد يثير في ذات الوقت عنفاً مضاداً.[1]

والعدوانية هي قوة يؤكد المرء بها ذاته ويؤسّس عليها شخصيته. فالإنسان بدون هذه القوة يصبح عاجزاً عن الاضطلاع بالوقوف في مواجهة الآخر، وبدون هذه القوة (العدوانية) يصبح المرء في حالة هروب دائمة أمام تهديدات الآخر ويصبح أسير الخوف الذي يردعه عن مقابلة العدو. إن ضبط الخوف يتيح للمرء ضبط عدوانيته وتحويلها والتعبير عنها بوسائل اخرى تختلف عن وسائل العنف، ونحدد، في ذات الوقت، العلاقة مع الآخر التي تقوم على التفاهم والحوار العقلاني والاحترام المتبادل.[2]

غير أن آليات هذه الغريزة تختلف بين الإنسان والحيوان. فالإنسان، كما يقول أرسطو، "حيوان اجتماعي" أو "اجتماعي بالطبع"، معنى ذلك أنه منتج معرفة وثقافة ومجتمع، وأن ما يميزه عن الكائنات الحية الأخرى هي خصائصه الأنثروبولوجية. فالإنسان له عقل يفكر به ولسان يتكلم به ويد ينتج بها عملاً وقوتاً، وبهذه الخصائص يستطيع الإنسان تهذيب غرائزه وضبطها والتحكم فيها وتوجيهها توجيهاً صحيحاً يخدم الإنسان والمجتمع. في حين بقيت الغريزة الحيوانية طبيعية كما هي دون تهذيب وصقل لتعبّر عن نفسها بأشكال وأساليب مباشرة. لذلك فالعنف عند الحيوان غريزي، في حين أنه عند الإنسان غريزي أيضاً ولكنه مهذب ومصقول اجتماعياً، كما نلاحظه

١ المصدر السابق، ص١٦٤–١٦٦.

٢ جان–ماري مُلر، **معنى اللاعنف**، ترجمة أنطوان الخوري طوق، مركز اللاعنف وحقوق الانسان، (الكتاب من منشورات "جمعية العمل الاجتماعي الثقافي")، بيروت ١٩٩٥، ص١٦.

في التنافس والصراع من أجل العيش والبقاء عند الإنسان والحيوان، مع اختلاف وسائلهما في تحقيق أهدافهما.

وإذا كان التحليل السوسيولوجي لظاهرة العنف هو من أكثر التحليلات قبولاً، لأنه يفسر العنف عند الإنسان بكونه ظاهرة اجتماعية وأنه مدفوع لممارسته بسبب التنافس والصراع ومن أجل البقاء على الحياة، فإن الحيوان مدفوع للقيام به بطريقة غريزية صرف وليس بطريقة اجتماعية، ولكن المهم هو أن الحيوان لا يمارس العنف ضد أفراد فصيلته، كما عند الإنسان، وإنما ضد أفراد فصائل أخرى من الحيوانات. فالأسد لا يلتهم أسوداً، وإنما يمارس العنف من أجل البقاء. ومن الملاحظ أيضاً أن الحيوان لا يستطيع التفنن باستخدام وسائل وأساليب وأدوات عنف متنوعة كالإنسان الذي حول العلم والتقنية إلى وسائل إبادة وتدمير. فحين تتنافس الذئاب أو الثيران والغزلان، فإن الحيوان الأضعف يخضع للأقوى، مبدياً مظاهر الخضوع، كالهرب أو الانبطاح على الأرض، تجنباً للموت، وينتج عن ذلك نظام تراتبي مستقر نوعاً ما. أما عند الإنسان فلا يسير الأمر بالطريقة نفسها، ذلك أن الناس لا يخضعون تلقائياً للأقوى دوماً، وإنما يقومون بأعمال عنف لا تنتهي ضد أبناء جنسهم[1].

وبحسب العلامة لورنس فإن اندفاع الإنسان نحو العنف أكثر شدةً وأكثر خطورةً مما هو عليه لدى الحيوان، حيث درس لورنس السلوك الغريزي لدى الحيوان، خصوصاً لدى الأوز الرمادي وغراب المزارع والكلاب والطيور، وقد جعلته تجاربه مع الطيور والأوز يعيد اكتشاف مبدأ التطبّع الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر.

لقد اكتشف لورنس أن كل حيوان، مثل الطيور والكلاب والسمك، يتخذ لنفسه مكاناً يقيم فيه ولا يسمح لأي حيوان آخر بالاقتراب منه. وقد توصل إلى أن لكل حيوان حدوداً غير مرئية، فإذا اقترب حيوان من حدود تلك المنطقة المعينة فهو يطارده على الفور بعنف ويجبره على الفرار، وفي نفس الوقت يفهم الحيوان الغريب تلك الحدود و"يعلم" أنه ليس من حقه دخولها ولذلك يسارع بالفرار إذا ما هوجم من قبل الحيوان صاحب المنطقة. كما لاحظ لورنس أن الحيوانات المتصارعة تكون من جنس واحد وتستمر في الصراع حتى يقتل القوي الضعيف، ولكن من طبيعة الحيوان

---

١ عصام عبد الله، "ثقافة القطيع"، إيلاف، ٢٩ مايو ٢٠٠٧.

الضعيف أنه ينسحب من الصراع عندما يشعر أن الآخر أقوى منه، وفي نفس الوقت يكتفي الحيوان القوي بهروب الحيوان الضعيف من جنسه ويكفّ عن مصارعته فلا يقتله. وقد لاحظ أن الإنسان حين يقاتل عدوه فإنه يُجهز عليه أثناء الصراع على الرغم من تسليم الضعيف للقوي[1].

أما عالم النفس الفرنسي جاك لاكان فيقول إن البشر جنس يخاف أعضاؤه بعضهم بعضاً أكثر من خوفهم من بيئتهم الطبيعية ومن الحيوانات المفترسة والجوع والعطش. "فالعدو في القطيع الحيواني يأتي من خارجه، أما في القطيع الإنساني فيكمن في داخله".[2]

الصراع والتعاون

لقد أكد العلامة اسبيناس في كتابه **المجتمعات البدائية**، الذي صدر عام ١٨٧٨، أنْ ليس هناك كائن حي يعيش فرداً أو وحيداً، لأن كل واحد، من أدنى الكائنات إلى أعلاها، يندمج في حياة اجتماعية من نوع ما. في هذا القول تجاوز لا تبرره الوقائع، ولكن مع ذلك فإن له أهميته، لأنه يبرز دور وأهمية التعاون بصفة عامة كعامل من عوامل التطور والبقاء. أما كروبوتكين فقد أكّد على "التعاون" بصفته عاملاً هاماً وكردّ فعل على العنف وذلك بسبب الصراع من أجل الوجود الذي تواجهه أكثر أنواع الحيوانات ضد طبيعة قاسية لا ترحم، كما أكد أيضاً على عدم وجود صراع مرير على وسائل الوجود بين الحيوانات التي تنتمي إلى نفس الفصيلة. وصفة الصراع هذه يعتبرها تلامذة داروين صفةً سائدة في الصراع من أجل البقاء في الحياة والعامل الرئيسي في التطور.

غير أن كسلر، وهو عالم روسي (١٨٨٠)، رأى أنه يوجد في الطبيعة، إلى جانب قانون الصراع والتنازع، قانون التعاون وهو أعظم أهميةً من قانون الصراع والتنازع لتحقيق نجاح الصراع من أجل البقاء وخاصةً من أجل تطور الأنواع تطوراً تقدمياً.

ورغم ذلك فإن تأكيدات كروبوتكين غير مقبولة تماماً من قبل بعض العلماء، بالرغم من أن علماء آخرين برهنوا على سعة التعاون بين أفراد النوع الواحد، كما في مملكة

1 Konrad Lorenz, *Das sogenante Boese*, dtv.1963.

٢ عصام عبد الله، المصدر نفسه.

النمل والنحل وكذلك الذباب والجاموس. كما أثبتت التجارب المتأخرة وجود أنواع غير اجتماعية كالدعسوقة وذكر الجاموس التي تتجمع في فصل الشتاء للسبات لتنتظر مجيء الإناث في فصل الصيف للمجامعة.

وهنا لا بد من تصنيف مظاهر سلوك الحيوان وحياته إلى مظهرين أساسيين هما:

أولاً – العنف البالغ في الصراع من أجل البقاء: وهو مظهر أساسي تواجهه جميع الحيوانات، غير أن هذا الصراع لا يقوم بين الحيوانات التي تنتمي إلى نفس الفصيلة، فمثلاً لا تلتهم الاسود أسوداً من نفس فصيلتها.

ثانياً – التعاون من أجل البقاء: وهو المظهر الآخر الأكثر أهميةً من قانون الصراع، وهو من أجل تطور الأنواع وبقائها واستمرارها في الوجود، عن طريق إنتاج القوت والتكاثر والدفاع.

ومن المعروف أن النمل والنحل من أكثر الحيوانات تقدماً وميلاً للتجمع في جماعات، وهو ميل مشترك مع الإنسان، وكذلك الذئاب والجواميس، وهناك بعض نواحي التشابه بينها وبين التجمعات الإنسانية.

ومن أهم مظاهر التشابه بين المجتمعات الإنسانية والتجمعات الحيوانية:

- التعاون داخل كل جماعة أو بين الجماعات المختلفة.
- شبكة من العلاقات الاجتماعية المعقدة.
- تحديد مكان عيش الجماعة.
- التمايز على أساس السن.
- تحديد هوية الأعضاء والنفور من الغرباء.
- العناية بالصغار.
- الدفاع ضد الآخر (الأعداء).

إذن نستطيع القول إن هناك ميلاً للعيش في تجمعات، وهو ميل مشترك بين الإنسان والحيوان، غير أن ما يميز المجتمعات الإنسانية عن غيرها من التجمعات هو كون الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يملك ثقافة![1]

١ مليفيل هرسكوفيتز، **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية**، (ترجمة رباح النفاخ)، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٣، ص ٢٢ وما بعدها.

الإرهاب: تعريفه وتاريخه وأسبابه

تعني كلمة إرهاب (Terror) الطرائق والأساليب التي تحاول بها جماعة منظمة، أو فئة أو حزب، تحقيق أهدافها عن طريق استخدام آليات العنف والقوة والقسوة وتوجهها ضد الأشخاص سواء كانوا أفراداً أو جماعات أو ممثلي السلطة ممن يعارضون أهداف الجماعة.

ويشير مفهوم الإرهاب إلى منهج أو طريقة عمل مباشر يرمي إلى إثارة الرهبة والرعب، أي إيجاد مناخ من الخوف والهلع بين السكان. وغالباً ما يستخدم الإرهاب في أعمال عنف من قبل مجموعة أو منظمة سرية معينة ضد مدنيين ويتبعون أهدافاً سياسية محددة. وإن الاستراتيجية التي يتبعها الإرهابيون هي استخدامهم أبسط الوسائل التقنية للاحتيال على وسائل الردع العسكري ذي الإمكانيات التقنية الأكثر تطوراً. وفي الوقت الذي تدعي فيه القوى العسكرية حيازة أسلحة ثقيلة تحميها، يزرع الإرهابيون سلاح الخوف والرعب والدمار في قلب المدن. فالإرهاب يجعل أقوى الأسلحة غير ذات جدوى في أيدي صناع القرار السياسي والعسكري[١].

ويستند الإرهابيون إلى منظومة فكرية وثقافية تسوّغ أعمال العنف وتحاول تبريره وإعطاءه شرعية وتستعين بشعارات ومقولات تخاطب الغرائز وتدغدغ العواطف البدائية دون الوعي والعقل، ولهذا يصبح العنف هو الطريق الطبيعي الذي يقود إلى الإرهاب إذا لم يوقف عند حده. وبحسب علم النفس الاجتماعي، الإرهابي هو شخص عصابي، أي أنه مريض فقد المرونة وإمكانية التفاهم والحوار والتسامح في التعامل مع الأمور ولم يستطع إيجاد حل آخر لكل قضية تسيطر عليه، ولذلك يكون حله لها قسرياً حتى لو اقتضى ذلك تدمير الذات وإفناءها.

وبالرغم من أن هناك شبه إجماع بين العلماء والفلاسفة والمفكرين على أن الإرهاب هو فعل عنف ينطوي على انتهاك للقوانين الإنسانية، فإنهم لم يتوصلوا إلى تعريف إجرائي شامل له وذلك لأسباب عديدة في مقدمتها الخلافات الأيديولوجية والسياسية والطابع الدولي للإرهاب، الذي يجعل وجهات النظر تختلف باختلاف المصالح

١ محمد علي عبد الجليل، **الإرهاب**، موقع معابر الإلكتروني.

والأهداف، وكذلك الطابع السياسي للإرهاب وتنوع أشكاله وأساليبه.

وقد عرّف موريس الإرهاب بأنه "استخدام أو التهديد باستخدام العنف بصورة غير اعتيادية أو غير مألوفة لتحقيق غايات سياسية أو أفعال إرهاب عادةً ما تكون رمزية لتحقيق تأثير نفسي أكثر منه تأثير مادي"[1].

أما أ. ب. شمدت فقد قدم تعريفاً يتفق عليه علماء الاجتماع حيث يعتبر الإرهاب أساليبَ متكررةً تولّد الخوف والقلق يقوم بها أفراد بإشراف مجموعات داخل دولة أو بإشرافِ الدولة نفسها وتكون أهدافه العملية سياسية عادةً، وتختلف عن الاغتيالات بكونها ليست موجهة إلى شخص معين ويتم اختيار الأهداف لغرض إرسال إشارات إلى أكبر عدد من الناس والحكومات التي تمثلهم.

غير أن **قاموس أوكسفورد السياسي** يعتبر الإرهاب مصطلحاً لا يوجد اتفاق على معناه الدقيق، حيث يختلف الأكاديميون والسياسيون على تعريفه، ولكنه بصورة عامة يستخدم لوصف أساليب تهدد الحياة تستعملها مجاميع سياسية نصبت نفسها في حكم أو قيادة مجاميع غير مركزية في دولة معينة.

وقد استخدم مصطلح الإرهاب لأول مرة عام ١٧٩٥، وأصل الكلمة من اللغة اللاتينية TERRERE، وتعني التخويف، واستُعملت الكلمة لوصف أساليب استخدمتها مجموعة اليعاقبة السياسية بعد الثورة الفرنسية. كما كانت تعني أساليب إسكات واعتقال المعارضين لهذه المجموعة السياسية التي نحت منحىً يسارياً.

وفي بداية القرن العشرين كانت كلمة الإرهابي تستخدم بصورة عامة لوصف الأشخاص (أو الجهات) الذين لا يلتزمون بقوانين الحرب، وكذلك لوصف المعارضين الذين ينخرطون في منظمتي أرغون وشتيرن. وفي الأربعينيات من القرن الماضي استُخدمت كلمة إرهاب لأول مرة من قبل سلطات الانتداب البريطاني في فلسطين أثناء الحملة الواسعة التي قامت بها للقضاء على سلسلة من الهجمات التي استهدفت مدنيين فلسطينيين وقاموا بحملة إعلامية واسعة وأطلقوا تسمية "الحرب على الإرهاب" عليها. أما عام ١٩٧٧ فقد كتبت مجلة التايم على غلاف مجلتها عنواناً لمقال رئيسي عن المعارضين السياسيين الذين يعارضون حكومة الاتحاد السوفييتي

1 Eric, Morris, *Terrorism*, Threat and Response Press, 1987, p. 25.

وبعض الدول الأوربية.[1]

والإرهاب في مظاهره وأشكاله الحديثة ليس ظاهرة جديدة في العالم، وهو ليس مفهوما جديدا أيضاً، فقد انفجرت أول قنبلة في لندن زرعها أحد أعضاء إحدى الجمعيات الأيرلندية عام ١٨٨٣، وأول هجوم انتحاري كان على رئيس وزراء روسيا عام ١٨٧٨، وأول شحنة ديناميت وضعت في طائرة كان عام ١٩٠٧ من قبل المتطرف بوريس سافنكوف، أما انفجار أول سيارة مفخخة فكان في وول ستريت في نيويورك عام ١٩٢٠.[2]

تعريف إجرائي للإرهاب

من الممكن تقديم تعريف إجرائي شامل للإرهاب من خلال ما ينطوي عليه من انتهاك للقوانين الإنسانية، فالإرهاب هو كل عمل عنف مسلح يُرتكب بغرض سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو أيديولوجي أو ديني ينتهك المبادئ العامة للقانون الإنساني، التي تحرّم استخدام وسائل وأساليب وأدوات عنف قاسية أو مهاجمة أهداف مدنية بريئة دون أن يكون لذلك ضرورة ماسة. والإرهاب هو رعب تحدثه أعمال عنف قصدية كالقتل والاغتيال وإلقاء المتفجرات والسيارات المفخخة وأعمال التخريب والإبادة وغيرها. وهو غالباً ما يكون عنفاً سياسياً باعتباره سلوكاً غير منضبط يخرج عن القيم والمعايير الإنسانية وكذلك عن وسائل الضبط الاجتماعية العرفية والوضعية.

والتهديد الذي يمثله الإرهاب يشمل اليوم جميع الدول في العالم ولا يقتصر على الشرق فحسب وإنما يشمل الغرب أيضاً بدوله المتقدمة عسكرياً وتكنولوجياً. كما أن بعض الأفراد في الدول الاوربية يرتكبون بدورهم أعمالاً إرهابية في داخل وخارج الدول الأوربية.

وهناك مصادر متعددة للإرهاب يمكن إجمالها بما يلي:

أولاً- الأيديولوجيات الدينية المتطرفة.

ثانياً- الأيديولوجيات القومية الشوفينية.

---

١ جيمي ويلز، "الحرب على الإرهاب"، ويكيبيديا - الموسوعة الحرة.

٢ نامق كامل، "مايكل بورليه - تاريخ ثقافة الإرهاب"، جريدة الشرق الأوسط، لندن، ٢٠٠٩/١/١٥.

ثالثاً- الجماعات الفوضوية.

رابعاً- الأيديولوجيات اليمينية المتطرفة.

وقد افترضت مفوضية الشؤون الداخلية في الاتحاد الأوربي استخدام آليات جديدة لمعالجة مشكلة العنف والتطرف والإرهاب وتحديد منابعه ومحاربته بكل الطرق والوسائل وبصورة خاصة لتطوير "شبكة التوعية بالتطرف" التي تأسست عام ٢٠١١ وكذلك إنشاء "مركز أوربي للمعلومات" مهمته تقديم المشورة لإجراء البحوث والدراسات حول العنف والإرهاب.

فإضافةً إلى المنظمات الإرهابية الجهادية في أفغانستان وباكستان والعراق وسوريا وشمال أفريقيا وغيرها، هناك منظمات إرهابية نازية تقوم بالاعتداء على الغجر في المجر، وهناك الانتحاريون في السويد الذين هجموا على الزبائن في سوق بالسويد قبيل أعياد الميلاد عام ٢٠١٠، ومنظمة حزب الفجر الذهبي اليميني المتطرف في اليونان الذين قاموا باغتيال المغني اليساري بابلوس فيساس عام ٢٠١٣. كما يشارك عدد من الشباب من المواطنين الأوربيين في منظمات جهادية إرهابية، كما في سوريا، الذين يتحولون في المستقبل إلى مصادر تهديد للأمن الأوربي والعالمي.

وفي اللغة الألمانية تستخدم كلمة Gewalt بمعنى العنف، وكلمة Terrorismus بمعنى الإرهاب، وكلمة Furcht بمعنى الخوف، في حين تستعمل كلمة Schrecken بمعنى الرعب. والفرق بين الإرهاب والعنف هو أن الإرهاب عنف منظم ومقنّن ويهدف إلى تحقيق أهداف محددة وتقوم به منظمات غير حكومية غالباً، كما يستخدم وسائل وأدوات متعددة لتحقيق أهدافه، ومنها تهديد العدو المقابل وإيقافه عند حده أو الانتقام منه لكسر شوكته أو تدميره، من دون استخدام قواعد ومعايير أخلاقية. هذا النوع من الإرهاب هو غير مشروع ولا أخلاقي، لأنه موجه ضد الأبرياء من المدنيين والممتلكات العامة والخاصة. أما العنف المشروع فهو عنف محدد وموجه نحو هدف أخلاقي هو تحرير الوطن من الاحتلال والاستغلال والتخلص من الظلم والقمع أو الدفاع عن النفس، وهو عنف مضاد ورد فعل على أعمال عنف وإرهاب تقوم بها منظمة سياسية أو دولة ضد دولة معتدية أخرى، كما يحدث في فلسطين حيث تقوم الصهيونية وأداتها القمعية إسرائيل بأعمال قتل وهدم وتشريد وإبادة للشعب الفلسطيني

الأعزل، لترد عليها ثورة الحجارة دفاعاً عن النفس والوطن ومن أجل تحرير الأرض التي اغتصبها الصهاينة والعيش بسلام في وطنها المستلب، وكذلك ما يحدث اليوم في العراق وأفغانستان، ولذلك من الضروري التفريق بين المقاومة والإرهاب.

أسباب الإرهاب

ليس من السهل رد الإرهاب الى عامل واحد، لأن هناك عوامل متعددة ومتنوعة ومختلفة ترتبط بتعدد وتنوع واختلاف المواقف والأهداف والمصالح التي يتخذها الإرهابيون. ومن الناحية السوسيولوجية، فإن العنف والإرهاب غالباً ما ينشآن في فترات التغيرات والتحولات الاجتماعية الجذرية والسريعة، وذلك بسبب حدوث اضطرابات اجتماعية وسياسية وتطلعات مستقبلية.

يمكننا تقسيم أسباب الإرهاب إلى أسباب مباشرة وأخرى غير مباشرة. وتأتي في مقدمة الأسباب المباشرة العوامل السياسية والدينية والعرقية، في حين تكون الأسباب غير المباشرة على شكل عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية.

الأسباب السياسية الداخلية والخارجية تقف في أغلب الاحيان وراء أكثر أعمال العنف والإرهاب، خصوصاً في الدول الاستبدادية الشمولية، وذلك بسبب الفقر والجهل وعدم المساواة وغياب التفاهم والحوار الديمقراطي وعدم مشاركة جميع الطبقات والفئات الاجتماعية في الحكم وبخاصة في أوقات الأزمات والكوارث والحروب والصراعات الطبقية. كما تعتبر الحروب والمنازعات الأهلية أهم أسباب انفجار العنف والإرهاب السياسي.

إعلان الحرب على الإرهاب

قبيل وأثناء وعقب أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ حصلت سلسلة من الأحداث التي أدت أخيراً إلى فكرة إعلان الحرب على الإرهاب ونشوء فكرة محور الشر الذي استعمله الرئيس الأميركي جورج بوش لوصف دول العراق وإيران وكوريا الشمالية، وكذلك نشوء فكرة الهجوم لغرض الدفاع عن النفس. وإذا استعرضنا سلسلة الأحداث المتتالية

التي سوغت لبداية إعلان الحرب على الإرهاب فهي كما يلي:

- في عام ١٩٩٣ تم تفجير سيارة مفخخة في مرآب بناية مركز التجارة العالمية في نيويورك وأسفر الحادث عن سقوط ٦ قتلى وإصابة أكثر من ١٠٠ شخص بجروح وتمّ توجيه الاتهام إلى أحد مجاهدي القاعدة.

- في ٧ أغسطس عام ١٩٩٨ تمّ تفجير سفارتي الولايات المتحدة في دار السلام، عاصمة تنزانيا، ونيروبي، عاصمة كينيا، وتمّ اتهام منظمة القاعدة بتنفيذ الهجومين اللذين أسفرا عن قتل ٢٢٥ شخصاً وجرح الآلاف. ومذذاك انتشر اسم بن لادن على النطاق العالمي وبدأت الولايات المتحدة الأميركية بقصف مواقع في السودان وباكستان بصواريخ توما هوك بكونها تابعة للقاعدة.

- في أكتوبر ٢٠٠٠ تم تنفيذ إحدى العمليات الانتحارية على ناقلة بحرية عسكرية أميركية في ميناء عدن في اليمن، وكانت الناقلة راسية في المياه اليمنية لغرض التزود بالوقود، وقد خلّف الانفجار فتحة بطول ١٢ متراً في الناقلة وقتل ١٧ من الملاحين وإصابة عدد آخر منهم. وقد تبيّن أن منفذي العملية كانوا أعضاء في منظمة القاعدة.

- أما الانفجار الأكبر والأهم في التاريخ المعاصر فقد حدث في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ حيث نفذ ١٩ شخصاً لهم صلة بتنظيم القاعدة هجمات باستعمال أربع طائرات نقل مدنية تجارية هجوماً انتحارياً بالاصطدام العنيف ببرجي التجارة العالمي في منهاتن بنيويورك وكذلك بمقر وزارة الدفاع الأميركية (البنتاغون). وقد سقط على إثر ذلك الهجوم ٢٩٧٣ قتيلاً و٢٤ مفقوداً، إضافةً إلى آلاف الجرحى والمقعدين والمصابين بحالات تسمم حادة وأمراض نفسية.

وضعت الأمم المتحدة استراتيجية لمكافحة الإرهاب والتصدي له بصورة مباشرة وأدانت جميع أشكاله ومظاهره أياً كان مرتكبه وأينما حدث ولأي أغراض كانت، ووضعت ثلاث عشرة اتفاقية دولية في إطار نظام الأمم المتحدة المتعلق بأنشطة إرهابية محددة. كما كان مجلس الأمن نشطاً أيضاً في مكافحة الإرهاب من خلال إصدار قرارات وإنشاء هيئات فرعية عديدة واتخاذ تدابير تطبيقية محددة ومضادة للإرهاب توفر مزيداً من المساعدة للدول الأعضاء في جهودها في مكافحة الإرهاب.

كما بدأ الأعضاء في هيئة الأمم المتحدة بوضع استراتيجية عالمية لمكافحة

الإرهاب في ٨ سبتمبر ٢٠٠٦ تتفق فيها البلدان في مختلف أنحاء العالم على نهج استراتيجي موحد لمكافحة الإرهاب ووضع خطة عمل محددة للتصدي للأوضاع التي تفضي إلى انتشار الإرهاب واتخاذ تدابير لبناء قدرة الدول على مكافحة الإرهاب وكفالة احترام حقوق الإنسان.

وفي ٩ سبتمبر ٢٠١٠ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قراراً جديداً يعرب عن قلقها من تحول الإرهاب إلى شكل أكثر خطورةً مع ازدياد الأعمال الإرهابية في مختلف مناطق العالم، بما في ذلك الأعمال التي ترتكب بدافع التشدد أو التطرف. كما لاحظ أعضاء المجلس أن هزيمة الإرهاب لم تتم بالقوة العسكرية وعمليات الاستخبارات وحدها، فهناك حاجة إلى معالجة الظروف المؤدية إلى انتشار الإرهاب وبصفة خاصة تعزيز الحوار وتوسيع دائرة التفاهم بين الحضارات.[١]

هل الإرهاب ظاهرة عالمية؟

الإرهاب ظاهرة عالمية قديمة لازمت الإنسان منذ أقدم الأزمنة، حيث لجأ الإنسان إلى استخدام جميع وسائل القوة والعنف ضد من هو أضعف منه بحيث أصبحت الحياة السياسية للإنسان تسير وفق قانون البقاء للأقوى وليس الأصلح، وهو القانون الذي تسير عليه الحياة في الغابات. ورغم التقدم العلمي والتقني والاجتماعي الذي حققه الإنسان خلال صراعه مع الطبيعة ومع الإنسان نفسه، وتطور النظم والقوانين التي تنظم حياة الإنسان وسلوكه وعلاقاته الاجتماعية، فإن مبدأ استخدام القوة كان ولا يزال ساري المفعول في كثير من دول العالم حتى المتحضرة منها، وما زال مبدأ القوة يعلو فوق الحق في كثير من بلدان العالم، بحيث أصبح الإرهاب ظاهرة اجتماعية – سياسية تلازم الاجتماع الإنساني. ولذلك عرف الإرهاب كصورة من صور العنف السياسي الذي بدأ منذ أقدم المراحل التاريخية وتمثل بالصراع على السلطة والثروة والمكانة الاجتماعية، إذ لم تفرق الحكومات في الحضارات القديمة بين الإرهاب والإجرام السياسي، فالمجرم، مهما كانت جريمته، كان يعتبر عدو الأمة في أثينا وفي روما

١ موقع الأمم المتحدة الالكتروني، في مواجهة الإرهاب Un.Org (terrorism)

وغيرها. ففي أثينا كانت جميع الأعمال التي تسبب ضرراً بأمن الدولة، من الداخل والخارج، تعتبر جريمة عقوبتها الموت، ولم تكن العقوبة قاصرة على المجرم فقط بل كانت تشمل أيضاً أفراد أسرته. وكانت الشبهة وحدها تكفي لإنزال أشد العقاب بالمشتبه به، وكان الموت جزاء كل من يُشكّ فيه أو يقوم بأي عمل يسبب ضرراً بأمن الدولة. وكان الرومان لا يضعون حداً فاصلاً بين المجرم والإرهابي، فـ"عدو الأمة" هو الخائن، وهو مثل "قاتل أبويه". كما وكانوا لا يفرقون بين الخائن والمجرم، فكل تهديد لأمن الدولة هو نوع من أنواع الحرب باعتباره مصدر خطر عليها.

يعتبر الإرهاب ظاهرة جديدة كما قلنا، وهو في الحقيقة من ابتداع الثورة الفرنسية حيث أعلن روبسبير سيادة حكم الإرهاب في فرنسا في الفترة الممتدة من مارس ١٧٩٣ إلى يوليو ١٧٩٤. فعندما جاء اليعاقبة إلى الحكم قادوا حملة إعدامات رهيبة شملت جميع أنحاء فرنسا، وقد قُدّر عدد من أعدموا خلال الأسابيع الستة الأخيرة من عهد الإرهاب بـ١٣٦٦ مواطناً فرنسياً في باريس وحدها.

إن سياسة الإرهاب الثوري، التي ظهرت بوضوح خلال حكم اليعاقبة بزعامة روبسبير وسان جوست ولجنة الأمن العام، حكمت فرنسا بالإرهاب الذي أكره شعباً من ٢٧ مليون مواطن وأخضعه لدكتاتورية ثورية دموية متطرفة. كما شهدت البشرية أنماطاً كثيرة ومتنوعة من حكم الإرهاب الثوري المشابه لحكم روبسبير في فرنسا، كما حدث في روسيا إبان حكم ستالين المشابه لحكم روبسبير، وفي ألمانيا النازية إبان حكم هتلر، وأفريقيا الوسطى إبان حكم بوكاسو.[1]

الحركات السياسية الثورية

ظهرت الحركات السياسية الثورية في روسيا خلال الصراع مع الحكومات الأوتوقراطية - الاستبدادية في منتصف القرن التاسع عشر واستمرت حتى الثورة البلشفية عام ١٩١٧. وكان في مقدمتها ما قامت به منظمة "الإرادة الشعبية" (نارودنايا فوليا)، التي تشكلت عام ١٨٧٩، ومنظمة "الأرض والحرية" (زيمليا إي فوليا) التي

١ أحمد جلال، مصدر سابق، ص٨٦-٨٩.

تشكلت عام ١٨٧٦. وقد حاولت هاتان المنظمتان الثوريتان تغيير الأوضاع وقلب نظام الحكم السياسي في روسيا القيصرية عن طريق الاغتيالات السياسية للتخلص من الطغيان ومجابهة العنف الحكومي بالعنف الشعبي.

وقد ساعد تشكيل الحزب الثوري الاشتراكي في نهاية القرن التاسع عشر في روسيا على شيوع الاغتيال السياسي كوسيلة من وسائل المعارضة للنظام القائم وكذلك كوسيلة لإثارة الفوضى والدعاية والتهييج الشعبي الذي سيتحول فيما بعد إلى نضال ثوري جديد. وقد قوبلت حركات العنف الثوري الروسية بحركة عنف حكومية قام بها البوليس القيصري السري الذي مارس بدوره عمليات اغتيال وخطف وتخريب.

وقد بدأت منظمة "نارودنايا فوليا" عملياتها الإرهابية عندما قاوم كوفالسكي، أحد أعضاء المنظمة، عملية إلقاء القبض عليه، حيث أطلق أحد أعضاء المنظمة النار على الحاكم العام لمدينة سانت بطرسبرغ. ثم تصاعدت العمليات إلى ذروتها باغتيال الجنرال ميزنتريف عام ١٨٧٨، ثم إعلان محكمة ثورية الحكم بإعدام قيصر روسيا. وأعقب ذلك محاولات زرع متفجرات في مقر القيصر الشتوي ومحاولة نسف قطار القيصر، وقد تم اغتيال القيصر في مارس ١٨٨١.

في عام ١٩٠٢ بدأت الموجة الثانية من الإرهاب الثوري في روسيا حيث قامت المجموعة الثورية الاشتراكية باغتيال وزير الداخلية الروسي سباياجين، وكذلك اغتيال اثنين من حكام الولاية، حتى وصلت الاغتيالات عام ١٩٠٥ إلى ٤٤ عملية اغتيال، من ضمنها عملية اغتيال وزير الداخلية بلهيف وكذلك اغتيال الدوق الأكبر سرجي ألكسندروفيتش، حتى توقف الجناح المسلح للحزب الاشتراكي الثوري عن العمل.

أما حركة التحرر الأيرلندية من أجل الاستقلال عن بريطانيا فقد بدأت بنشاطاتها عام ١٨٩١ واستمرت حتى عام ١٩٢٠، بعد أن حصلت على تنازلات من قبل الحكومة البريطانية، ومع ذلك فقد استمرت العمليات الإرهابية وما زالت مستمرة بصورة متقطعة.

وفي نهاية القرن التاسع عشر نشطت المنظمات الأرمنية ضد الحكم التركي، حيث وجهت حركة الاستقلال الوطنية المقدونية نشاطها عام ١٨٩٠ ضد الأتراك، غير أن الحركة الأرمنية لم تنجح في نيل استقلالها مما أجبر الأرمن على الانتشار في ثلاث

دول هي اليونان وبلغاريا والصرب. وقد توزعت العمليات الإرهابية بين الاختطاف واحتجاز الرهائن واستخدام المتفجرات والاقتحام المسلح واختطاف الطائرات والاغتيال السياسي، إضافةً إلى أعمال تهديد إرهابية مختلفة وبأساليب مبتكرة.[١]

الحركات الفوضوية

الفوضوية (Anarchism) مذهب فكري أساساً يعود في أصوله إلى الأيديولوجية الفوضوية التي سادت في القرن التاسع عشر ودعت إلى نشر الأفكار الاشتراكية الطوباوية التي تزعّمها تياران رئيسيان هما تيار الفوضوية الفردية الذي دعا إليه ماكس شتيرنر (١٨٥٦-١٩٠٦) وتيار الفوضوية الاجتماعية الذي دعا إليه كلٌّ من المفكّر الفرنسي جوزيف برودون (١٨٦٥-١٨٠٦) والمفكر الروسي باكونين. وتقوم النظريتان على رفض السلطة بمختلف أشكالها، منطلقين من أن كل تنظيم إداري وقانوني لا بدّ وأن يحدّ من حرية الفرد، لأن كل سلطة تقوم على الإكراه ويجب محاربتها لأنها تبني وتهدم في وقت واحد، وهو ما يسبّب الفوضى العارمة والتفكك والانحلال الاجتماعي. ولذلك فإن الفوضوية تهدف إلى بناء نظام جديد ومستقر يقوم على أساس الحرية والتضامن.

تنكر جميع الحركات الفوضوية سلطة الدولة وفي ذات الوقت ترفض الديمقراطية والتمثيل البرلماني، ولعل أهم وأخطر ما فيها هو إيمانها بالإرهاب كوسيلة لهدم الأنظمة الاجتماعية القائمة بجميع أشكالها.[٢]

المنظمات الإرهابية في العصر الحديث

يعود تاريخ الإرهاب في العصر الحديث إلى بضعة عقود مضت ويتميز بكونه مزيجاً من الحركات السياسية المتطرفة التي تتصف بطابع جماعي معولم أكثر منها ذات صفة

١ أحمد جلال، المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٥.

2 dtv-Brockhaus Lexikon, *Anarchismus*, Muenschen 1982, S. 176.

فردية. كما تتصف بتنظيم بالغ التعقيد والدقة واستخدام أحدث الوسائل التكنولوجية المتقدمة وأكثر وسائل الاتصال الالكترونية الجماهيرية الحديثة، والتغلغل في أوساط قطاعات شعبية عريضة، إضافةً إلى تعدي تأثيره الحدود الجغرافية والقومية والطبقية.

وقد شكّلت ظاهرة الإرهاب في العصر الحديث مشكلةً خطيرة واجهت المجتمعات والدول منذ بداية الثمانينيات من القرن الماضي وترافقت مع استمرار المشاكل الدولية الساخنة، كما في الشرق الأوسط واستمرار احتلال إسرائيل للأراضي العربية وظهور التنظيمات الإسرائيلية المتطرفة والموقف المتفجر في لبنان والمنطقة العربية وخاصةً في سوريا والعراق. وكذلك الصراعات السياسية في شمال أفريقيا وأميركا اللاتينية والهند وجنوب شرق آسيا وأفغانستان وغيرها.

فمنذ منتصف الستينيات من القرن الماضي أخذت ظاهرة الإرهاب الدولي شكلاً ومضموناً جديدين مما كوّن حداً فاصلاً في تاريخ الإرهاب ومرحلة تحول جديدة وخطيرة في ذات الوقت لاستخدام الإرهاب كأحد أساليب الصراع السياسي، حيث وصلت العمليات الإرهابية الدولية منذ عام ١٩٧٠ إلى مئات العمليات، واستخدمت أساليب وطرقاً ووسائل كثيرة ومتنوعة لتحقيق أهدافها وفي مقدمتها زرع المتفجرات وعمليات الاختطاف التي راح ضحيتها أكثر من ثلاثة آلاف وخمسمائة قتيل تقريباً، نصفهم من الدبلوماسيين.

وتوجد أكثر من ستين منظمة إرهابية دولية خطيرة في العالم، إلا أن ستاً من تلك المنظمات الإرهابية كانت المسؤولة عن معظم العمليات الإرهابية وهي:

١- منظمة الخلايا الثورية: وهي منظمة ألمانية غربية تتكون من مجموعات من الخلايا الصغيرة التي تنتشر في الولايات الألمانية وتمارس عملياتها على نطاق وطني ومن أجل تحقيق أهداف سياسية منها إخراج أعضاء حلف شمال الأطلسي من ألمانيا ومعارضة انتشار الأسلحة النووية وغيرها.

٢- منظمة القوى الشعبية الثورية في هندوراس: وهي منظمة معادية للإمبريالية قامت بعدة هجمات ضد الدبلوماسيين والمنشآت الدبلوماسية والتجارية الأجنبية وخاصةً الأميركية والبريطانية في هندوراس.

٣- الجيش الأرمني السري: وهي منظمة يسارية متطرفة قامت بعدة عمليات

إرهابية ضد الدبلوماسيين الأتراك بصورة خاصة. كما تشكلت منظمة يمينية متطرفة تشكلت بهدف الانتقام من الأتراك المتهمين بأعمال إبادة الأرمن، وقامت بأعمال إرهابية منظمة منها اغتيال عدد كبير من الدبلوماسيين الأتراك.

٤- منظمة حزيران الأسود: وهي منظمة تصحيحية انشقت عن منظمة فتح بقيادة أبو نضال وقامت بعدة عمليات متطرفة ضد إسرائيل. فبالإضافة إلى عدائها لليهود والإسرائيليين وقفت ضد سياسة عرفات وكذلك أنظمة الحكم العربية.

٥- منظمة ١٥ أيار: وهي منظمة رفض فلسطينية متطرفة اتهمت بتفجير مطعم في برلين الغربية عام ١٩٨٢.

٦- منظمة القاعدة وأخواتها التي يمتد نشاطها من أفغانستان وباكستان إلى المغرب العربي مروراً بوسط وشمال أفريقيا.

وقد أصبح الإرهاب الدولي أكثر انتشاراً منذ عام ١٩٨٢ وبخاصة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية، تليها دول أميركا اللاتينية ودول الشرق الأوسط. ولما كان الإرهاب أحد أساليب استخدام العنف في الصراع السياسي، فإنه يتحول في استراتيجيته وإن كانت أهدافه تبقى ثابتة. والاستراتيجية هي الاستخدام الأفضل والأمثل للفرص والإمكانيات والقدرات بما يحقق النتائج المطلوبة والوصول إلى الأهداف، بالرغم من أنها ترتبط بالظروف والبيئة والمجال الذي تعمل فيه.[1]

وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت موجات الإرهاب كنتيجة منطقية لها، وخاصةً بعد انتشار حركات التحرر والاستقلال الوطني وتنامي المشاعر القومية التي تجد فيها تلك الحركات سبيلاً إلى النضال المسلح الذي اتخذ صورة الحرب الشعبية أحياناً والإرهاب السياسي أحياناً أخرى. وكان من نتائج الحرب العالمية الثانية ما يلي:

١- انتهاء عصر الإمبراطوريات الكبرى القديمة بعد نيل كثير من الدول على استقلالها، من جهة، وتحول الصراع ضد الاستعمار إلى صراع وتناحر بين القوى الوطنية وظهور مشاكل الأقليات ومنازعات الحدود من جهة أخرى.

٢- تحول الصراع العالمي من حالة توازن القوى بين دول العالم إلى ثنائية الصراع بين معسكرين كبيرين أو قوتين عظيمتين وأيديولوجيتين متصارعتين وسعي كل منهما

١ أحمد جلال، المصدر نفسه، ص١٠٦-١١٠، ١٦٥.

إلى تقسيم العالم إلى مناطق نفوذ وسيطرة.

٣- مع التطور العلمي والتقني بدأت الثورة المعرفية بالاتساع وتطور تكنولوجيا الاتصال والانتقال التدريجي إلى نظام العولمة التي كوّنت من العالم قرية كونية الكترونية صغيرة، مما أحدث تغيرات بنيوية جذرية في القيم والسلوكيات الفردية والاجتماعية.

٤- ازدياد حجم التبادل التجاري وارتفاع نطاق المنافسة الدولية وانتشار المشروعات الاستثمارية الكبرى العابرة للقارات، التي أصبحت هدفاً للعمليات الإرهابية.

٥- التفاوت الكبير في الثروات القومية، حيث ازدادت الدول الغنية غنىً والدول الفقيرة فقراً، مما فاقم مشكلات الفقر والبطالة والديون الخارجية وشيوع عدم الاستقرار الداخلي، مما سبب حدوث حركات تمرد وانقلابات وثورات وعنف سياسي.

الحركات الثورية اليسارية

تهدف هذه الحركات إلى إحداث تغيرات جذرية في المجتمع وفي توزيع السلطة والثروة والمكانة الاجتماعية. فهي تعمل على تغيير النظام الاجتماعي - السياسي القائم. وقد تتعدى أهداف الحركات الثورية اليسارية الإطار المحلي إلى الإطار العالمي الأوسع لتحقيق الثورة العالمية، كما هي في الحركات الثورية ذات الطابع الاشتراكي التي تهدف إلى تقويض أسس المجتمع الرأسمالي ووضع حد ونهاية لسلطة الشركات المتعددة الجنسيات التي تهيمن على المجتمعات الرأسمالية. وقد ظهرت مثل تلك الحركات الثورية خلال النصف الثاني من القرن العشرين في إيطاليا وألمانيا واليابان.

ففي إيطاليا تأسست منذ عام ١٩٧٠ منظمة إرهابية ثورية سعت إلى تقويض أسس نظام الدولة الإيطالية فقامت بمهاجمة قواعد ومؤسسات حلف شمال الأطلسي في إيطاليا لتحرير الطبقة العاملة الإيطالية من استغلال الرأسماليين. كما قامت بأعمال

إرهابية منها اختطاف الجنرال دوزبير مساعد قائد قوات حلف شمال الأطلسي وكذلك اختطاف وقتل السياسي الإيطالي ألدو مورو عام ١٩٧٨.

أما في ألمانيا فقد سعت الجبهة الألمانية للجيش الأحمر، وهي إحدى المنظمات اليسارية الثورية المتطرفة، إلى مهاجمة مؤسسات الدولة الألمانية وتدمير مقوماتها الاقتصادية الرأسمالية. كما قامت بعشرات الهجمات الإرهابية العنيفة خلال عام. ١٩٨٥

أما منظمة بادر ماينهوف فهي من أخطر المنظمات الإرهابية في العالم وقد اشتهرت منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي بقيامها بأعمال إرهابية متكررة على القواعد الأميركية في ألمانيا وبعض الدول الأوربية. وينتمي أغلب أعضاء منظمة بادر ماينهوف إلى الطبقة الوسطى وبخاصة فئة المثقفين.

أما منظمة الجيش الأحمر الياباني فهي منظمة ثورية متطرفة انحازت في كثير من قضاياها إلى قضايا التحرر الوطني وكذلك إلى المعسكر الاشتراكي آنذاك وذلك بسبب عدائها الشديد للولايات المتحدة الأميركية، وقد قامت بشن عمليات منظمة ضد المصالح الغربية في اليابان، وامتد نشاطها إلى الشرق الأوسط حيث ناصرت منظمة النضال الفلسطيني في السبعينيات من القرن الماضي وقامت ببعض العمليات الموجهة ضد إسرائيل. وهناك عدد من المنظمات الإرهابية الثورية المتطرفة وفي كثير من الدول في العلم لا يتسع المجال لذكرها.

حرب العصابات

يختلط مفهوم الإرهاب بصور أخرى مع أعمال العنف التي تتفق معه في بعض الخصائص، بالرغم من أنها تختلف معه اختلافاً جوهرياً. ومن تلك الصور الأخرى حرب العصابات (Guerrilla Warfare) والحروب الثورية وحروب المقاومة الشعبية والجريمة المنظمة ودكتاتورية الدولة وغيرها. وتعتبر حرب العصابات من الحروب التي تتخذ بصورة خاصة من الغابات والأحراش والمناطق الريفية مسرحاً لعملياتها. ويختلط مفهوم حرب العصابات مع مفهوم الإرهاب من حيث تشابهها مع العمليات الحربية من وجوه عديدة.

ويعود مفهوم حرب العصابات أو العصيان المدني المسلح إلى ماو تسي تونغ، الذي رأى أن تطبيق سياسة ستالين وأفكاره حول تكتيك الجبهة المتحدة كان قد أدى إلى إجهاض الثورة في كانتون وشنغهاي عام ١٩٣٦، وسعى إلى إقناع القادة الشيوعيين في الصين بعدم جدوى استخدام العقائد الحربية بصورة آلية، والبديل الذي قدمه هو استخدام قوانين الحرب الثورية التي تستطيع تحويل جموع الفلاحين إلى ثوار حقيقيين، وليس إلى أدوات للثورة، وذلك عن طريق بثّ العقيدة فيهم وتنمية الوعي الثوري لديهم مما يخلق عندهم إرادة سياسية تستطيع وحدها الوقوف أمام الأعداء ومجابهتهم بثبات. وإذا كان الجنود ينقصهم السلاح والتدريب، فالعقيدة وعبقرية القيادة الموهوبة هي التعويض الكافي عن ذلك، عن طريق استخدام عمليات حربية تنتشر في خطوط متباعدة ثم تنسحب بعد أن تضرب ضربتها المباغتة.

وكان ماو تسي تونغ قد كتب كلمته المشهورة "إن استراتيجيتنا هي أن نضرب عشرة أفراد بفرد واحد، وتكتيكياً أن نضرب واحداً بعشرة أفراد".

وقد درس الجنرال جيان، قائد قواد الحرب في الهند الصينية، أساليب ماو تسي تونغ في حرب العصابات وطبّقها خلال الحرب في الهند الصينية ضد الفرنسيين ونجحت نجاحاً كبيراً، مثلما نجحت في أميركا اللاتينية وبصورة خاصة في الثورة الكوبية بقيادة كاسترو في الاستيلاء على السلطة بعد حرب تحرير شنّها ضد باتيستا. كما حاول تشي غيفارا، على نمط كاسترو في كوبا، أن يقوم بنفس المهمة في بوليفيا، إلا أنه لقي مصرعه هناك.

وقد ميّز غيفارا في كتابه **حرب العصابات** بين الإرهاب وحرب العصابات قائلاً: "يعتبر التخريب سلاحاً ثورياً هاماً، ولكن يجب التمييز بينه وبين الإرهاب. فالعمليات الإرهابية لا تميز بين جماعات الناس العاديين وتؤدي إلى عمليات ثأرية شاملة، أما الثأر من وحشية رجل يحتل مركزاً مهماً في قيادة العدو فهو أمر له ما يبرره".[١]

ويختلف الإرهاب عن حرب العصابات من حيث التكوين والتكتيك والتدريب والتنظيم والتسليح، مثلما يختلف من حيث الفلسفة الذي يقوم عليها. كما أن بعض حركات التحرر الوطني والمقاومات الشعبية اتخذت، في كثير من الأحيان، صورة

١ أحمد جلال، المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٩.

حرب عصابات ضد المستعمر، خصوصاً عندما يعترف المجتمع الدولي بشرعيتها.

عنف الدولة الاستبدادية

في أغلب الأحيان تلجأ السلطة السياسية في الدولة أو مجموعة من الدول إلى اتخاذ قرارات سياسية معينة وإلى اتخاذ أساليب عنف غير محدودة من أجل فرض مبادئها السياسية على أفراد المجتمع أو فئات معينة منه أو بقصد إحداث تغيير جذري في الدولة. وقد تستخدم الدولة عنفاً وقهراً من أجل فرض سياستها وأيدولوجيتها على المواطنين. وقد يمتد بطش السلطة الدكتاتورية إلى مصير أفراد المجتمع والتحكم في أسلوب حياتهم وعملهم وعلاقاتهم الاجتماعية. كما تلجأ السلطات الدكتاتورية إلى أعمال إرهابية فظيعة كالتصفيات الجسدية للمعارضين والاغتيالات السياسية والاختطاف والنسف واحتجاز الرهائن والحرق بالتيزاب أو في الأفران الكهربائية والقيام بمجازر جماعية وغيرها.

إن العنف الذي تمارسه السلطات الدكتاتورية هو عنف منظم يهدف إلى إبادة العدو وبث الرعب في النفوس. وغالباً ما تتخذ السلطات الدكتاتورية القوانين والمراسيم وسيلةً لفرض العقوبات القاسية، وفي ذات الوقت إعطاء صلاحيات واسعة لأجهزة الأمن والشرطة وابتداع نظم وقوانين ومحاكم ثورية للانتقام من الأعداء.

الانقلابات العسكرية

منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى اليوم عرف العالم أكثر من خمسين انقلاباً عنيفاً في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، كما أخذ العنف والإرهاب بالاتساع والتمدد ليشمل أغلب القارات، فقد ازدادت المجازر في بيافرا وفلسطين والجزائر وفيتنام والهند الصينية وأميركا اللاتينية، وامتدت إلى أفغانستان وإيران وبورما وسيام والعراق والسودان وغيرها من الدول. وقد رافقت أعمال العنف والإرهاب حدوث مجازر جماعية واغتيالات سياسية. ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية أيضاً سقط عدد كبير من

الشخصيات السياسية البارزة ضحايا العنف السياسي من بينهم جون كندي ومارتن لوثر كينغ ورؤساء وزارات ورؤساء منظمة هيئة الأمم المتحدة مثل هامرشولد وغيره. وقد أنتج العنف السياسي صراعات متعددة ومجابهات بين قوى مختلفة وفي ميادين شتى.

الجريمة المنظمة

تُعرف الجريمة المنظمة بأنها ثمرة اتفاق إجرامي يهدف إلى الحصول على أكبر قدر من الثروة وبأساليب ظالمة ومجحفة، تتخذ أحياناً مظهراً شرعياً ومظهراً مخالفاً للقوانين في أكثر الأحايين، ولكنها في جميع الأحوال تعتمد على أساليب ووسائل عنف تثير الذعر بين الناس وتنشر الرشوة والفساد، وتلتزم بأحكام تنظيمية صارمة تفرضها على من يخرج على أوامرها ونواهيها، وتقف في قمة هرم تلك الجماعات أقلية تظهر نفسها دوماً وكأنها رمز للاحترام والطهارة والالتزام بالقوانين.

والجرائم المنظمة هي تنظيمات جماعية تتكون من أشخاص أوجماعات تستخدم جميع وسائل العنف من أجل الحصول على المال والسلطة بشكل غير مشروع وعن طريق ارتكاب نشاطات إجرامية عديدة كالقتل والأغتيال والنهب والتخريب وكذلك نشاطات إجرامية أخرى مثل التجارة بالمخدرات والسلاح والقمار والاتجار بالبشر وشبكات الدعارة وغيرها. وغالباً ما تمارس هذه التنظيمات الإجرامية أعمال إجرامية على مستوىً عالٍ من التنظيم والاضباط والتخطيط المحكم لارتكاب نشاطاتها وتنفيذ مخططاتها.

يرجع تاريخ هذه المنظمات الإجرامية إلى القرن الثامن عشر والتاسع عشر، حيث تحولت إلى مافيات في جزيرة صقلية بايطاليا. كما انتشرت جماعات الجريمة المنظمة في الولايات المتحدة الأميركية واستفحلت قوتها خلال الحرب العالمية الثانية.

ومن خصائص هذه التنظيمات أنها تقوم على تنظيم هرمي متدرج وضبط وانضباط وتوزيع كامل للأدوار والمهام وأساليب العمل وما يتصل بطبيعة التنظيم الصارم الذي يقوم بين الرؤساء والأعضاء. كما تتصف هذه التنظيمات بنظام سري يخضع له جميع

أعضاء الجماعة خضوعاً تاماً ومن يخرج على هذه القواعد يلاقي عواقب وخيمة جداً.[1]

تلتقي الجريمة المنظمة مع الإرهاب في أن كلاًّ منهما تعبيرٌ عن عنف منظم تقوده مجموعات ومنظمات ذات تنظيم وتخطيط وانضباط هرمي تستخدم جميع الوسائل غير المشروعة لتحقيق أهدافها. والفرق بينهما أن منظمات الجريمة المنظمة تسعى لتحقيق أهداف مادية ومكاسب ذاتية بالدرجة الأولى، في حين تسعى المنظمات الإرهابية إلى تحقيق أهداف سياسية وفكرية عن طريق فعل العنف.

الفلسفة والعنف

إن العلاقة بين الفلسفة والعنف تعكس بصورة عامة جوهر السؤال الأخلاقي الذي يدور حول الشروط المثلى للوجود الإنساني والعقبات التي تقف أمام تحقيقها وكيفية تربية الإنسان ليرتفع في سلوكه إلى مستوى القانون الخلقي وتحرره من الخضوع للقانون الطبيعي.

وبالرغم من أن الفلسفات والأديان والحركات الإنسانية تحاول حل هذه المعضلة المعقدة، إلا أنها تتحول في أغلب الأحيان إلى مصدر للصراعات والحروب ويكون عنفها أعتى أحياناً من العنف الطبيعي الذي حاولت علاجه. ولذلك لم يعد التأمل الفلسفي في العنف كافياً في درئه، وعلى الفلاسفة والمفكرين مواصلة الدراسة والبحث في طبيعة العنف واستقراء مظاهره وأساليبه ومقوماته المادية والمعنوية، ذلك لأن العنف، في جميع الأحوال، هو شذوذ عن قواعد السلوك الإنساني الرشيد وكذلك عن القيم والمعايير الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإنسانية.[2]

لم يتعرض الفلاسفة الإغريق إلى مفهوم العنف بصورة مباشرة، حيث أن أغلب حوارات أفلاطون تدور حول العدالة والمساواة والفضيلة والسعادة والعلم، ولم يفكر فيه كمفهوم أو كظاهرة. فأفلاطون كان شديد الاهتمام بالاضطرابات الاجتماعية

١ دينون ف.، **نظريات العنف في الصراع**، دمشق ١٩٨٣، ص١٠٠.

٢ أبو يعرب المرزوقي، **العنف وتدريس الفلسفة**، ورقة مقدمة الى منظمة الأسكوا (الأمم المتحدة)، ص١-٢ Escwa.UN.org.

والسياسية التي كانت تعرفها أغلب الأنظمة السياسية، سواء كانت أوليغارشية أو ديمقراطية. ونقد أفلاطون للديمقراطية يدل على مدى اهتمامه بالاضطراب والعنف. فالديمقراطية تقترن، بنظره، بفوضى القيم والمعتقدات وكذلك بالتجزئة وانعدام الانسجام، وهي نظام يرتكز على "سلطة الدهماء" وخطاب الديماغوجية. وإن القادة الديمقراطيين في أثينا ليسوا قادة سياسيين، بالرغم من أن أغلبية الشعب يميل إلى تمجيد حنكتهم ومهارتهم. والزعيم السياسي الحقيقي لا يساير الشعب في آرائه، بل يسعى جاهداً إلى تهذيب الأخلاق وترسيخ القيم المثلى وإن كانت سياسته لا تروق لجميع الناس.

إن الديمقراطيين سعوا إلى نهج سياسة إمبريالية معادية لعديد من الدول، وقاموا بتحالفات وبمناورات، والحال كان عليهم بالأحرى أن يهتموا بمواطنيهم. فالسياسة لا تقاس بالقوة أو بالأسلحة والحصون، بل تقاس بمدى تمسكها بالحكمة والفضيلة. إن غاية الدولة تكمن في إسعاد الناس لا في الدفع بهم إلى القتل والحرب. ولمّا تمّ إعدام سقراط، فقد برهنت الديمقراطية في أثينا على تعارضها مع الفكر والفلسفة، وبات الفيلسوف إنساناً غريباً ومتشرداً وغير مرغوب فيه. وإذا كانت المدينة البدائية تعرف صراعات لا متناهية، فالديمقراطية الأثينية لا تحظى بأية شرعية سياسية، حيث أنها، فضلاً عن مساوئها الأخرى، لم تتمكن من تحقيق الانسجام وإقرار السلم الاجتماعي.

لذا ذهب أفلاطون إلى أن كل تفكير يطمح إلى الوصول إلى ماهية السياسة يجب أن يتعالى على الواقع والتاريخ، وأنه يمكن الكشف عن حقيقة السياسة عن طريق الجدل الصاعد لا عن طريق تجارب التاريخ والأمم. وقد ميّز أفلاطون بين الوجود الحقيقي الذي يقترن بعالم المثل (الماهيات) وبين الوجود الواقعي والمشوه الذي لا يمكن الاقتداء به. والجمهورية العادلة هي الدولة الفاضلة التي تتحقق فيها المثل العليا والسياسة الحقة هي التي تتميز بالمساواة والانسجام الفردي والجماعي والوحدة والتضامن فتنعدم فيها جميع مظاهر العنف والصراع.[١]

أما أرسطو فذهب إلى أن نظرية أفلاطون لها طابع إكراهي، لأن شيوعية المال لا تساير الطبيعة البشرية. إن كل سياسة حكيمة يجب أن توفّق بين طبيعة الإنسان والقيم

١ العلمي الإدريسي رشيد، "الفلسفة السياسية ومسألة العنف"، *aljabriabed.net*، ١/١٠/٢٠١١.

التي يجب ترسيخها في المدينة الفاضلة. واعتبر أن الإنسان الفاضل هو وليد المدينة الفاضلة، فالقيم المثلى ليست متعالية على الإنسان الواقعي كما ظن أفلاطون بل هي باطنية فيه، والنزعات الخيرة الكامنة في الإنسان سوف تتجلى في المدينة الفاضلة. إن الغاية الطبيعية المرتبطة بوجود الإنسان هي تحقيق الفضيلة. وفلسفة أرسطو تدعو إلى التسوية والتوفيق بين مبادئ الديمقراطية (القانون، التناوب، التداول، التحاور) ومبادئ الأرستقراطية (الكفاءة، الاستحقاق). وكل سياسة ترتكز على نظام واحد فقط تفضي إلى الاضطراب وانعدام الاستقرار والعنف. على أن هناك اتفاقاً بين أفلاطون وأرسطو حول الطغيان حيث اعتبراه "عنفاً خالصاً" و"سيطرةً قاهرة" لأن ما يتوخاه الطاغي هو إخضاع الناس واستعبادهم بغية تحقيق مصالحه الخاصة.

والحال أن السياسة الحقة عند كلٍّ من أفلاطون وأرسطو لا يمكن الكشف عنها على ضوء التاريخ بل يمكن الوصول إلى ماهيتها عن طريق التأمل. فالغاية الأسمى المتوخاة من السياسة هي إسعاد الناس بتوثيق العلاقات بينهم وتمتينها وبتحقيق الانسجام والوئام بينهم وإبعاد مظاهر الصراع والعنف.[1]

الإسلام والعنف

الإنسان من وجهة النظر الإسلامية له استعداد لعمل الخير والشر، ولكن الله خلق الإنسان وخلق معه عقلاً يدبّر به أموره ويميّز بواسطته بين الخير والشر، كما جاء في القرآن الكريم، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة:٧–٨)، ومع ذلك فقد اختلفت الفرق الإسلامية، من قدرية وجبرية ومرجئة، في تفسير ذلك وأوّلت النص القرآني والحديث حسب منطقها ومصالحها السياسية. كما دعا الإسلام إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلى التعاون والتسامح بين الناس.

وبالعودة إلى التاريخ الإسلامي نجد ان النبي محمد استخدم اللاعنف في حلف الفضول وفي دستور المدينة وصلح الحديبية وفي محطات اخرى من سيرة الرسول

---

١ المصدر السابق.

الكريم وغيرها. فبعد فتح مكة تعامل الرسول مع المشركين باستخدامه طريقة العفو، كما حصل مع أبي سفيان وغيره حيث قال: "من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن"، وبذلك وضع الرسول الكريم التسامح كقاعدة، أما العقاب فكان استثناءً. ولكن الواقع غير ذلك، فقد استُخدمت شتى أساليب العنف في الدولة الإسلامية وخاصةً العنف المقنّع الذي اتخذ صوراً عديدة في التاريخ الإسلامي. وسوف نستعرض أهم المفكرين العرب والمسلمين الذين عالجوا موضوع العنف.

الفارابي: المدينة الفاضلة

اعتبر الفارابي في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة** أن الغلبة والقهر هما من خاصيات المدينة الضالة، أي "مدينة التغلّب"، التي يقصد أهلها أن يكونوا قاهرين لغيرهن وممتنعين عن أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

والسياسة عند الفارابي لا تقترن، بالضرورة، بالعنف. ففي المدينة الفاضلة يسود العقل الكامل والقيم المثلى، وتكون السياسة فيها حكيمة وقويمة وتهدف إلى إسعاد الإنسان. ومن خصال رئيس هذه المدينة "أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهله يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحثّ عليه، ويؤثر من حلّ به الجور مؤاتياً لكل من يراه حسناً وجميلاً، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد، ولا جموحاً ولا لجوجاً، إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيحة".[1]

ابن خلدون – العنف من أخلاق البشر

اعتبرت الاديان والفلسفات أن الجهل بطبائع الأشياء أو تجاهلها بحكم الاستعمال غير الشرعي للقوة من أكبر مظاهر الشر، ذلك أن الجهل بطبائع الأشياء أو تجاهلها يؤدي إلى إغفال العلاقة الحقيقية بين الغايات والوسائل ومن ثم العمل المناقض لتلك الطبائع،

١ المصدر السابق

وهو خروج عن القوانين الطبيعية والشرعية. وبحسب ابن خلدون فإن العنف مازال مستحكماً في المجتمعات البشرية التي ترفض الاحتكام إلى المنطق العقلاني الرشيد وتستخدم العنف كوسيلة لتقرير مصيرها وانتزاع حقوقها وتسوية خلافاتها، بالرغم من تطور الحضارات الإنسانية عند أغلب الأمم والشعوب، ويعود ذلك إلى ارتداد هذه الأمم والشعوب إلى جذورها البدائية. فالإنسان البدائي كان غالباً ما يلجأ إلى استعمال القوة والعنف لدرء الأخطار التي تحيط به. وقد تطورت أساليب العنف وأدواته بفعل تزايد التنافس والصراع بين العوائل والعشائر على اقتسام الأراضي والمراعي والحقول وغيرها لردع نوايا الآخرين العدوانية والدفاع عن حياته وأفراد عائلته وممتلكاته. وقد رافق التنافس والصراع والمنازعات حياة الإنسان منذ أقدم العصور من أجل البقاء على قيد الحياة، بحيث طبعت السلوك البشري وأخلاق البشر. وقد عبّر عن هذا المعنى الشاعر الكبير المتنبئ حيث قال:

وَالظّلمُ من شِيَمِ النّفوسِ فإن تجدْ　　　ذا عِفّةٍ فَلعلّةٍ لا يَظْلِمُ

يعتقد ابن خلدون أن العنف نزعة طبيعية. فهو يقول: "ومن أخلاق البشر فيها الظلم والعدوان بعضٌ على بعض فمن امتدت عينه إلى متاع اخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلاّ أن يصده وازع"، ثم يقول: "إن الحرب والمقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصّب لكلٍّ منها أهل عصبيته، فإذا تذمّروا لذلك وتوافقت الطائفتان، أحدهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل، وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة ومنافسة وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعي في تمهيده".

وسبب العنف هو العصبية، وهي "الالتحام الذي يوجب صلة الرحم حتى تقع المناصرة". وأساس العصبية عند ابن خلدون هو الاستعداد الفطري الذي يدفع الفرد إلى نصرة قريبه بالدم والدفاع عنه.

والعنف يكون إما مطلقاً أو إضافياً. فالعنف الإضافي هو سلوك إنساني يستند إلى القوة كوسيلة وحيدة لتحقيق غايات الفعل وذلك بإرغام الآخر إرغاماً موجهاً ضد رغباته، إن كان واعياً أو غير واعٍ، وهو محدد بالقياس إلى الحكم المعياري فيه.

وهناك العنف المطلق الذي لا يحدد بالقياس إلى الحكم المعياري فيه، الذي يرتبط بجوهر الحياة نفسها، عندما ننظر إليه من دون إضافته إلى غايات الفعل الخارجية، كالصراع بين الحيوانات عند التسافد، والصراع بين الأطفال عند اللعب، والتنافس بين الرياضيين في ألعاب القوى. هذه الأنواع من الصراعات هي سلوك طبيعي لا غنى فيه عن استعمال القوة.

إن استعمال القوة بهذا المعنى ينقسم إلى نوعين، عنف إضافي يخضع للحكم المعياري وآخر طبيعي لا يخضع له، ولذلك لا يوصف الثاني بالعنف بعكس الأول الذي يخضع للحكم المعياري، إذا كان شرعياً أو غير شرعي، لأنه يقضي بالاستعمال العنيف للقوة، الذي يكفي لفرض إرادته على غيره بأي شكل من الأشكال.

وبهذا الخصوص ميّز ابن خلدون بين الرئاسة والملكية، فالرئاسة تنتج طاعة حرة مصدرها الاختيار واحترام صاحب الأمر، في حين تنتج الملكية طاعة مضطرة مصدرها الاضطرار والخوف من صاحب الأمر.[1]

نظريات العقد الاجتماعي في تفسير العنف

اهتم المفكرون والفلاسفة الأوربيون بدراسة العنف بصورة مفصّلة ووضعوا لذلك نظريات علمية معتبرة عالجت إشكالية العنف من جوانبها الفلسفية والاجتماعية والنفسية والسياسية، وفي مقدمة تلك النظريات نظريات العقد الاجتماعي التي سنتناولها بالبحث فيما يلي.

ما هو العقد الاجتماعي؟

العقد الاجتماعي بأبسط تعريفاته هو اتفاق وهمي تتوافق عليه نخبة من الحكماء هدفه بناء مجتمع متكامل أساسه العدل والمساواة ويشكّل الرابط الذي يحدد العلاقة بين مكونات المجتمع المختلفة وبين سلطة الدولة التي تقوم بتنظيم أسس هذه العلاقة من

١ ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة، ١٩٤٦؛ وكذلك أبو يعرب المرزوقي، مصدر سابق، ص٤.

خلال أنظمة وقوانين تحدد ذلك وتقوم على أساس الاحترام المتبادل. ومتى ما كانت غاية تلك القوانين الوضعية تحترم الفرد أصبح لزاماً على الفرد احترام تلك القوانين، لأن غايتها بناء المجتمع على أسس مثالية.

يتكون العقد الاجتماعي من مجموعة من القوانين توضع من قبل حكماء المجتمع التي تحصل على تأييد الشعب. والأساس في أي عقد اجتماعي هو الاحترام المتبادل من أجل بناء دولة القانون والمجتمع المدني على أسس عقلانية، لأن العقل البشري هو المبدأ والأساس المنطقي في قيام وتطور الحضارات الإنسانية.

تشكل نظريات العقد الاجتماعي من الناحية التاريخية والسوسيولوجية الفكرة المحورية للفلسفة الحديثة باعتبارها ثورة فكرية ترتبط بتطور المجتمع والسلطة السياسية. وتعود هذه الأفكار في جذورها إلى مفهوم "الحق الطبيعي". فقد أشار غروتس، المتوفي عام ١٦٤٥، إلى أنه "يجب إقامة الدولة على الميل الطبيعي نحو العيش المأمون والمأمول عن طريق البحث عن قواعد تقوم على العقل". وقد شكّلت هذه المقولة تحولاً أساسياً في فكرة الشرعية، حيث أصبحت السلطة، في المنظور العقائدي، مؤسسة إنسانية تستمد شرعيتها من التعاقد بين الناس، وهو تعاقد منظم للحريات والحقوق، وبذلك أصبحت المشروعية السياسية والاجتماعية مرتبطة بالذات الإنسانية كذات مسؤولة وفاعلة من حيث أنها حرة. وقد شهدت هذه النظرية تطوراً وصراعاً بين تأويل الحق إلى الخلق وتأويل يُرجع الحق إلى الطبيعة البشرية القائمة على العقل والتي تستند على أساس أنطولوجي قوامه مبدأ المساواة.

تفترض نظريات العقد الاجتماعي وجود حالة طبيعية من الفطرة التي مثلت حياة الإنسان البدائية القديمة حيث عاش الإنسان حينذاك في حالة "لا-اجتماعية" يتمتع فيها الأفراد بحقوق وامتيازات طبيعية، حيث كان الإنسان القديم يعيش معزولاً عن الآخرين ومدفوعاً بغرائزه. وإن طرق إشباع تلك الغرائز دفعته إلى الصراع مع الآخرين.

إن هذه الحالة "اللا-اجتماعية" دفعت أعضاء المجتمع، عن طريق الاتصال والتشاور والتفاهم، إلى إنهاء حالة الصراع والفوضى الدائمة، عن طريق اتفاق اجتماعي يستهدف اختيار سلطة سياسية يتنازل الأفراد لها عن حقوقهم، وتقوم تلك السلطة بإعادة توزيع الحقوق والواجبات على الأفراد وتحقيق العدالة الاجتماعية.

وقد اختلف العلماء حول طبيعة العامل الذي دفع الأفراد إلى القيام بمثل هذا العقد الاجتماعي والتخلص من حالة الفوضى والصراع المستمر.

توماس هوبز: الإنسان أناني بالطبع

كان توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)، الذي تأثر بنظرية المنفعة، اعتبر أن "الإنسان أناني بالطبع"، يتقبل اللذة ويرفض الألم وينزع نحو استخدام القوة، لأنه يعيش في مجتمع يسوده "قانون الغاب" حيث حرب الكل ضد الكل، وهي صفة المجتمع الطبيعي البدائي. ولكن لمّا كان "الإنسان اجتماعي بالطبع" فإن عقله هداه إلى التفاهم والحوار والتوصّل إلى "عقد اجتماعي" يلتزم به جميع الأفراد، وعن طريق اختيار غول كاسر (ليفياثان) يستطيع فرض القوة والنظام في المجتمع. غير أن هذا الغول الكاسر تحول، بتأسيس الدولة، إلى وحش كاسر، وأصبحت سلطة الدولة في الأخير أقوى من كل الوحوش الكاسرة.

ومع أن هذه النظرية تبريرية، إلا أن العنف يتجلى الآن في السلطة، لأن كل سياسة وقوة إنما هي صراع من أجل السلطة والتسلط، وبهذا تصبح السلطة، بحسب ماكس فيبر، "فعل عنف يهدف إلى إجبار الخصم على فعل ما أريد". وهذا يعني تسلط الإنسان على الآخر، ولكن بشرط أساسي للعنف هو "القيادة". وإذا أصبح جوهر السلطة هو ممارسة القيادة، فليست هناك قوة تنبع من قوة دائماً وإنما من سلطة مؤهلة لأن تحمل صفة رسمية مؤسساتية.

عكست نظرية توماس هوبز الصراعات السياسية والاضطرابات الدينية التي قامت في أوروبا خلال القرن السابع عشر وخصوصاً حركات الإصلاح الديني والحرب الأهلية في إنكلترا وما خلّفته من صراع.

تعتبر نظرية هوبز أهم عمل أنتجه الفكر الإنكليزي في الفلسفة السياسية التي انطلقت من رؤيته للطبيعة الإنسانية التي تقوم على "الأنانية الفردية"، وهي رؤية ميكانيكية للكون والحياة والطبيعة. فالعالم عند هوبز يقوم على نظام ميكانيكي، وكذلك الطبيعة الإنسانية التي يتحكم فيها السلوك الميكانيكي. فهو يعتقد أن الطبيعة الإنسانية تحكمها الأنانية، لأن السلوك الإنساني هو نتيجة لعواطف وانفعالات وأحاسيس، وهي صور

متنوعة من الحركات الميكانيكية التي تصدر عن النفس الإنسانية. وإن جميع حركات البدن هي حركات ميكانيكية تصدر عن الدماغ، كما أن سلوك الإنسان، من عواطف وانفعالات، ما هي إلا حركات ميكانيكية توجه السلوك وتكيف العلاقات الاجتماعية.

لقد وضع هوبز، إذاً، أسس نظرية أخلاقية تقوم على الأنانية الفردية التي ترتبط بالفكرة التي سادت آنذاك، وهي أن الطبيعة الإنسانية تقوم على تقبّل اللذة ورفض الألم، ولذلك سعى الإنسان جاهداً وبالضرورة إلى الحصول على اللذة وتجنّب الالم. ومثلما تنطبق هذه الفكرة على الإنسان، تنطبق أيضاً على المجتمع والنظم والعلاقات الاجتماعية والتي تعود في أساسها إلى عوامل ذاتية تعود على الفرد بالمنفعة والشهرة والغنى. أما أساس التعامل الاجتماعي وقيام العلاقات الاجتماعية فهو الخوف المشترك للأفراد على ذواتهم، الذي يقوم على غريزة البقاء والمحافظة على الحياة.

الأنانية وقانون الغاب

إن طبيعة الإنسان عند هوبز أنانية واعتدائية، وهذه الأنانية دفعت الأفراد إلى الصراع والاقتتال بعضهم مع البعض الآخر وإلى قيام الحروب بين البشر لأن "الكل في حرب ضد الكل". إلا أن هذه الاعتدائية الذاتية هي نفسها تدفع الإنسان للبحث عن الأمان، لذلك يجنح الإنسان إلى استخدام القوة. وهكذا فالحياة تمثل حالة حرب دائمة بين الأفراد، والمجتمع البشري أشبه بـ "غابة من الذئاب"، لأن الطبيعة البشرية هي طبيعة حيوانية ومتوحشة، والقانون الذي يسود الحياة هو "قانون الغاب" حيث يسيطر القوي على الضعيف. كما أن هذا القانون هو الذي يتحكم في العلاقات الاجتماعية، لأن الإنسان مجبول بالفطرة على استخدام القوة والخداع. وبسبب قانون الغاب كان الإنسان قد فقد جميع حقوقه الطبيعية، لأن أنانيته الذاتية دفعته إلى استخدامه.

إن حالة الحرب الدائمة بين الإنسان "الذئب" وأخيه الإنسان دفعت هوبز إلى القول بأن حالة الحرب الدائمة تتعارض أساساً مع مبدأ حب البقاء والمحافظة على الحياة، لذلك لا يمكن للبشرية أن تستمر على هذه الحالة إلى الأبد، لأن العقل البشري يعمل على تهذيب هذه الطريقة الحيوانية الأنانية. ولكي يتمكن الإنسان من التخلص من حالة الحرب المستمرة، بدأ يفكر بوجود قوة أخرى، غير مبدأ القوة، تضمن

للمجتمع قدراً معيناً من النظام الذي يستطيع وضع حد لهذه الحرب المستمرة ونشر الاستقرار والسلام. وهذه القوة البديلة، في رأي هوبز، هي هيئة أو جماعة يخضع الأفراد لها خضوعاً مطلقاً، وقد مثّلها في شكل عملاق جبار أو وحش هائل أو تنين عظيم سمّاه "ليفياثان" (Leviathan) يستطيع أن يفرض النظام بالقوة والخوف وبذلك يستطيع أن يجمع في يده جميع السلطات وتخضع له في الأخير جميع التنظيمات. إن هذا التنظيم الجديد هو "السلطة" التي تتكون بموجبها الدولة. ومن هنا فإن هوبز يقابل بين الطبيعة البشرية، التي تقوم على غريزة الأنانية وحب الحرب والقتال، وبين التنظيم العقلي الذي يقهر الطبيعة البشرية وأنانيتها. ولكي يكسب هوبز القوة القهرية قدراً من الشرعية لجأ إلى "العقد الاجتماعي" كتبرير لها.[1]

العقد الاجتماعي لتوماس هوبز

يمثل العقد الاجتماعي تعاقداً وهمياً نشأ عن اتفاق بين الأفراد أو بين البعض منهم، وبموجب هذا الاتفاق يتنازل الأفراد عن جميع حقوقهم لفرد واحد، وهذا الفرد حر التصرف في استخدام القوةن والأفراد يفعلون ما هو مطلوب منهم ومرغمون على عمل ذلك، لأن الفرد الذي تنازلوا له عن حقوقهم يملك وسائل القوة والقهر، ومن يخرج عليه يقابل بالعقاب، وبذلك يستطيع فرض سلطته وتحقيق الاستقرار في المجتمع. وبهذا يصبح الفرد، الذي يملك القوة والقهر، "ليفياثان"، أي الرئيس الأعلى للجماعة الذي يجمع بيديه جميع السلطات ويدين له الكل بالطاعة المطلقة، وهو الملك المستبد الذي "لا يمثل طرفاً في العقد"، ولذلك له الحق في أن يفعل ما يشاء دون حساب، وليس لرعاياه الحق في أن يسلبوه ما قد وهبوه أو نزع السلطة منه تحت أي ظرف من الظروف. يصبح هوبز هنا نصير الحكم المطلق غير المشروط، وإن أي تقييد لهذه السلطة يتعارض وروح العقد الاجتماعي، كما أن أي تغيير يجري في هذا العقد يتعارض وقوانين الدولة ويعتبر جرماً وتمرداً. كما أن هذا العقد يهدف إلى تشكيل أكبر آلة من الآلات وهي الدولة التي وظيفتها إلغاء أهوال الحالة اللا اجتماعية والفوضى والصراع، وإبادة كل الوحوش التي من شأنها أن تهدد الأمن

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٢، ص٧٣-٧٤.

والسلم الاجتماعي، وعلى رأسها "البهموت" Behemoth الذي يمثل التمرّد. وما الدولة في الحقيقة إلا أقوى الوحوش جميعاً، وهي "الليفياثان"، الإله الفاني الذي يحكم على طريقته والذي أمامه تخرس إرادة أي فانٍ آخر.

لقد أدرك هوبز جيدا سمة العصر الذي عاشه حيث كانت التجارة والصناعة فيه لا تزال قليلة التطور وينبغي تشجيعها. وهذا ما ركزت عليه النظرية التجارية الماركنتالية جوهرياً، وهي ضرورة تدخل الدولة لحماية التجارة والصناعة وتنميتها. وبذلك كان هوبز، كما يقول هوركهايمر، المبشر الذي أعلن عن بداية النظام البرجوازي الجديد.[١]

ومن الممكن تلخيص نظرية هوبز في مقولته المشهورة: "إن العقول بدون قوة السيف ليست سوى كلمات لا قدرة لها أبداً على المحافظة على حياة الإنسان، وإن الكلمات أضعف من أن تستطيع ردع طموح الأفراد أو غضبهم أو انفعالاتهم". هذا النص يعكس لنا منطق القوة والقهر الذي يتضمنه القانون الجديد الذي يمارسه النظام الاجتماعي الجديد الذي يكتسب شرعيةً من العقد الاجتماعي الذي هو، بحسب هوبز، ناتج عن وجود واقع امبريقي مملوء بالفوضى والصراع، وإن حل هذا الواقع سوف يحلّ مشكلة النظام.

إن رؤية هوبز لمفهوم النظام تكشف لنا عن معانٍ قيمية وأيديولوجية، وإن مشكلة النظام ما هي إلا تجسيد واقعي لهذه الأيديولوجية التي تعكس في الأخير تحيزاً أيديولوجياً واضحاً لحكم الملكية المستبدة لأسرة آل ستيوارت، ودفاعاً عنها، بعد قيام أول ثورة شعبية وتأسيس أول جمهورية في بريطانيا، هي جمهورية كرومويل.

من جهة أخرى فإن نظرية هوبز تعكس مشكلة فلسفية تتعلق بالطبيعة البشرية الأنانية، حيث رفض هوبز حرية الإرادة كمفهوم من شأنه أن يكون لحظة جوهرية تجمع كل الناس بلا تمييز بين صغير وكبير، وغني وفقير، وتساوي بينهم، كما في فلسفة عصر التنوير. فحرية العقل التي سلم بها هوبز هي على العكس من ذلك، فهي تبرز اختلافات الوضع الاجتماعي قبل كل شيء.

إن فلسفة هوبز تقوم على فكر مجرد، أما عناصرها فهي اللذة والألم، الباعثان

---

١ ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ**، (ترجمة محمد علي اليوسفي)، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٩، ص٤٤.

الوحيدان لأفعال البشر. والخير الأعظم هو الحياة، أما الموت فهو شر المصائب. وبهذا تكون الحياة البشرية مهددة بأقصى تهديد. ولا شك في أن كل فرد يمتلك، بموجب غياب القانون الاجتماعي، حقاً طبيعياً في كل شيء، ولكن عليه أن يكون منتبهاً دوماً لكيلا يكون ضحيةً فيفتك به الأقوى، والأضعف أيضاً، الذي يستطيع أن يسلب الأقوى خيره الأعظم: الحياة. إن الحالة الطبيعية تتميز بشهوة الفرد المعزول اللامحدودة، ولكن بخوفه أيضاً من أي شيء آخر سواه. وهذا الخوف يولد بدوره الحاجة للأمن، وتولد الحاجة إلى الأمن التأهب للتخلي عن الحرية الشخصية اللامحدودة من أجل التمتع بسلام وبحرية محدودة. وهكذا فإن "العقد الاجتماعي"، حسب هوركهايمر، هو نتاج الخوف والرجاء. إنه تسوية بين عدوانيتنا اللامحدودة وجزعنا اللامتناهي. وقد أدرك أساتذة جامعة أوكسفورد وطلابها جيداً، الذين أدانوا آراء هوبز وأحرقوا كتبه، الخطر الذي تمثله نظريات العقد الاجتماعي والحق الطبيعي الذي دعا إليه.

إن فكرة كون الدولة والمجتمع مدينين بوجودهما وشرعيتهما لإرادة الشعب، وأن هدفهما هو خير الشعب، تتناقض، في الحقيقة والواقع، مع تصور هوبز، ذلك التصور الذي يؤكد على أن الملوك، ومعهم كل النظم والمؤسسات والدولة، هم من خلق الله، وأن التقاليد كانت مكرسة لتبرير المعايير والامتيازات والتسلط. ومع ذلك، فإن مفهوم هوبز للحق الطبيعي يجمع، في نفس الوقت، العناصر المؤسسة لحقوق الإنسان بمفهومها الحديث. "فالحق الطبيعي هو الحرية التي يملكها كل إنسان في أن يستعمل كما يشاء قدراته الخاصة". هذا التعريف لا يخلو في الحقيقة من دلالة تعاقدية، وهي تشير إلى فلسفة الحداثة التي تجمع فكرة الحق بالحرية والذاتية والتعاقد الاجتماعي لتشكل الأساس الفلسفي لمنظومة حقوق الإنسان في مفهومها الحديث.[١]

جون لوك: الحق الطبيعي في الملكية

تختلف رؤية لوك (١٦٣٢–١٧٠٤) للطبيعة البشرية عن رؤية هوبز. ففي الوقت الذي

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص٧٥–٧٧.

اعتقد فيه هوبز أن الإنسان أناني بطبعه وأن الحالة الطبيعية هي حالة لا اجتماعية، فإن لوك اعتقد أن البشرية كانت تعيش على الفطرة الأولية، وهي حالة صالحة تسير وفق قواعد مستمدة من القانون الطبيعي، الذي هو أسبق من القانون الاجتماعي. وقد كان أساس القانون الطبيعي هو الحرية والمساواة، ولكن ليس تلك الحرية المطلقة التي يستطيع المرء بموجبها أن يفعل ما يشاء، لأن حرية المرء مرتبطة بحرية الآخرين، ولذلك وجب الحفاظ عليها، ومن هنا فإن البشرية لم تكن تعيش في غابة من الذئاب ويحكمها قانون الغاب. إلا أن لوك أضاف أن القانون الطبيعي، الذي كان يضمن الحرية والمساواة لجميع الأفراد، كان يستلزم بالضرورة وجود سلطة عليا وظيفتها تحقيق العدالة ونشر المساواة وذلك بسبب تشابك المصالح وتضاربها وكثرة الصراعات بين الأفراد، الأمر الذي دفع الأفراد إلى الاتفاق على عقد اجتماعي يتنازل الأفراد فيه عن بعض حقوقهم لفرد (أو جماعة) يمثل المجتمع.

أما سبب الصراع بين الأفراد فهو السيطرة على الملكية، لأن الصراع منذ البداية كان صراعاً للسيطرة على جزء من الطبيعة، وإن امتلاك جزء من الطبيعة من قبل فرد يتعارض مع حقوق الآخرين أو مع الحق العام، ومن هنا بدأ الاستغلال والصراع ضد هذا الاستغلال. ومن أجل تنظيم الملكية وتوزيع الحقوق والواجبات فقد اتفق الأفراد فيما بينهم وتنازلوا عن بعض حقوقهم لشخص أو جماعة. وقد نصّ العقد الاجتماعي، حسب لوك، على التزام الأفراد بطاعة السلطة عن طريق المحافظة على حقوق الأفراد وحرياتهم، وفي الوقت نفسه فإن للشعب الحق في تغيير الحكومة إذا لم تلتزم بشروط العقد، ومن حق الشعب أن يخلع الملك وأن يطرده إذا استبد أو أصبح دكتاتوراً.

ومع أن لوك كان قد اختلف مع هوبز اختلافاً كبيراً حول رؤيته للطبيعة البشرية، إلا أنه اتفق معه في أن القانون الطبيعي ليس متطوراً في عقول الناس. واعتماداً على فكرة المحافظة على النفس استنبط لوك الحق الطبيعي في الملكية، أي في اقتناء الأشياء، وهو حق طبيعي، وقد أصبح حق التملك حقاً بدون حدود في المجتمع المدني. والمُلك يقتنى عن حق، أولاً، بالعمل، ولكن العمل لم يعد، في المجتمع المدني، هو معطي الحق في التملك، وإن كان مصدراً لكل قيمة. ومن هنا فإن نظرية لوك في القانون الطبيعي هي الأصل في النظرية الرأسمالية.

إن حق الملكية، إذاً وحسب لوك، هو حق طبيعي يقوم على العمل وليس على الحيازة (التملك). وقد دعا لوك إلى نظام ملكي مقيّد بإرادة الشعب، حيث تكون هناك سلطتين، تشريعية وتنفيذية، لكل منهما واجبات معينة لا يمكن أن تتعداها. وعلى النظام الملكي أن يكفل حرية العمل لجميع الأفراد، مثلما يكفل حرية الأفراد الشخصية، وكذلك حرية العقيدة، وعلى الدولة أن تقف على الحياد فلا تتحيز لعقيدة دون أخرى، وبذلك تكفل حرية العقيدة الدينية وحرية الكنيسة وفقاً للقوانين العامة.[١]

جون ستيورات مل – الحرية والتسامح

طوّر جون ستيوارت مل مفهوم التسامح في كتابه **عن الحرية** الذي صدر عام ١٨٥٩، حيث رأى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد في حقيقة مطلقة، أي تمتنع معه الدوغما (Dogma)، بمعنى أن الحرية الدينية لا تمارس إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية. فالإنسان قد يتحمل الانشقاق إزاء الأسلوب الذي تمارسه الكنيسة، ولكنه لن يحتمل التسامح إزاء الدوغما. ومن ثم ليس بالإمكان نقد الدوغما من قبل أصحابها، لأن سلطان الدوغما يأتي من مصدر غير عقل صاحب الدوغما. والدوغما تلزم المؤمن بعقيدة معينة. وقد تطورت الدوغما إلى ما يدعى "علم العقيدة" الذي تطور عنه علم اللاهوت في المسيحية، الذي يحدد بنود الإيمان، فمن يلتزم بها فهو مؤمن ومن لا يلتزم بها فهو كافر يستحق القتل. وبهذه البنود كفّرت الكنيسة غاليليو غاليلي وأعدمت جيوردانو برونو.[٢]

جان جاك روسّو – الإنسان خيّر بطبعه

قدّم لنا روسّو (١٧١٢–١٧٧٨) نظرية تختلف عن نظريات هوبز ولوك انطلاقاً من

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص٧٧–٧٨.
٢ مراد وهبة، مقدمة كتاب **رسالة في التسامح** لجون لوك، ترجمة منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص٨.

تحليله للطبيعة البشرية التي أكّدت على حرية الإنسان الطبيعية وكون الإنسان خيّراً وطيباً بطبعه. إن حالة الفطرة التي دعاها هوبز "حرب الكل ضد الكل" هي عند روسو حالة حرية كاملة تتسم بالمساواة والسعادة لكل أبناء البشر. ومع أن روسو أنكر كون أن الإنسان حيوان عاقل، إلا أنه رأى أن للإنسان خاصية مميزة هي قابليته للكمال، ومعنى ذلك أن من الممكن إصلاح الجنس البشري وتطوره. فبعد ازدياد عدد السكان والتقدم الاقتصادي وتعقد الحياة الاجتماعية، تطورت الحياة الاجتماعية الطبيعية إلى حياة اجتماعية مدنية، وتحولت البشرية من حالة الفطرة وبساطتها وسعادتها إلى حالة من الفوضى والصراع وفقدان الأمن.

وعندما وجد الأفراد أنفسهم في حالة من الفوضى والصراع، وجدوا أنفسهم ملزمين، لكي يحافظوا على حريتهم وأمنهم واستقرارهم، أن يتفقوا فيما بينهم وأن يقيموا مجتمعاً مدنياً على أساس العقد الاجتماعي، الذي يتنازل كل فرد بموجبه عن حقوقه للمجتمع ويضعها تحت تصرف سلطة عليا، بحيث يصبح كل عضو فيه جزءاً لا يتجزأ من الكل، أو من "الإرادة العامة"، حسب روسو، التي هي ليست مجموع إرادات الأفراد وإنما هي "روح عامة" أو "عقل جمعي" يعبّر عن المصلحة العامة التي هي مصدر القانون والسلطة.

وقد أكد روسو في كتابه **العقد الاجتماعي** على حرية الإنسان الطبيعية التي يتنازل عنها للآخرين من أجل الحفاظ على حريته نفسها، وبذلك تصبح المدينة هي السيادة أو السلطة لكل الأفراد، مع انها، وفي نفس الوقت، تقيّد حرياتهم وتكبّلها. وهكذا تنازل الإنسان بموجب "العقد الاجتماعي" عن حقه الطبيعي، وكذلك عن حريته الطبيعية، انطلاقاً من كون أن الإنسان ليس إنساناً عاقلاً.

لقد تأثر روسو بهوبز حين أكد على أن الحياة الاجتماعية ليست فطرية لأن الأفراد كانوا قد اضطروا لها لحاجتهم إليها، غير أنه اختلف مع هوبز أيضاً حين أشار إلى أن حياة الإنسان الأولى كانت خالية من الشر والشقاء، واعتقد أن الإنسان طيب بفطرته، وأن جميع الشرور هي من وضع الإنسان نفسه. كما قال إن "كل ما هو طبيعي حسن وخيّر، وكل ما هو من صنع الإنسان فاسد وقبيح". كما سخر روسو من فولتير في رسالة له إليه قال فيها: "لو عاد الناس إلى تلك الحالة التي تمناها

(أي فولتير) لساروا على أربع". وفي الحقيقة فإن عدم المساواة والشقاء بين الناس يعود إلى سبب جوهري هو نظام الملكية الفاسد الذي يقوم على عدم توزيع الثروة توزيعاً عادلاً.

ومما قاله روسو: "إن أول إنسان وضع يده على أرض معينة وقال إنها ملكي، ووجد من حوله قوماً بسطاء يصدقون ادعاءه، كان هذا أول فرد أنشأ المجتمع المدني. وهو بهذا أول من خلق الجرائم والحروب والقتل والبؤس بين أفراد الجنس البشري". وعندما رأى الأفراد ما تؤدي إليه الملكية واحتياز الثروة من مظالم وأضرار، فكروا في إنشاء النظم التي تخفف من مساوئها، وبذلك نشأت القوانين لتمديد حق المالكين المطلق، وهذا ما دعاه بالعقد الاجتماعي.[1]

مونتسكيو وفلسفة القانون

كان عصر التنوير قد أعطى للقوانين صفة اجتماعية حيث ربطها بالبيئة الطبيعية والخلقية. أما عصر العصر الوسيط فقد ربط القوانين بصفة غائية ومعيارية، لم تمثل قواعد العمل والسلوك التي طبعت الحياة الاجتماعية حينذاك، وإنما كانت ذات صفة وأحكام مثالية. وغالباً ما قامت تلك القوانين على أسس قَبْلية (Apriori)، أي مسبقة وأزلية.

لقد تطورت فلسفة القانون عن أفكار عصر التنوير ومبادئه العقلانية في الحرية والمساواة وأعطت للقوانين صفة اجتماعية واعتبرتها ظواهر اجتماعية، وأن الإنسان هو العنصر الفعال فيها.

كان تشارلز مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩-١٧٥٥) أول من أدخل فكرة اجتماعية القوانين إلى العلوم الاجتماعية في كتابه **روح القوانين** الذي رأى فيه أن القوانين هي أساس تنظيم المجتمع وتوزيع الحقوق والواجبات على الأفراد، وأن "القوانين هي العلاقات الضرورية التي تصدر عن طبيعة الأشياء". وبهذا فقد أعطي

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص٧٩-٨٠.

مونتسكيو، ولأول مرة، تعريفاً اجتماعياً للقوانين باعتبارها ظواهر اجتماعية مكتسبة ونسبية وتتوقف على البيئة الجغرافية والمحيط والظروف والعوامل الأخلاقية.

وقد انطلق مونتسكيو في تعريفه للقوانين من كون أن النظم التشريعية، ومن ضمنها القوانين، إنما تستمد أسسها من طبيعة الناس ومن بيئتهم الطبيعية الاجتماعية. فالقوانين هي ظواهر اجتماعية تظهر نتيجة لتفاعل عناصر مختلفة كالطبيعة والمناخ والأخلاق والظروف الاجتماعية. وقد لاحظ مونتسكيو أيضاً أن الأنظمة والقوانين مختلفة بين المجتمعات المختلفة، وحاول معرفة أسباب اختلاف القوانين وتنوعها. وكان الرأي السائد حينذاك هو أن الملك هو ظل الله على الأرض وأنه يستمد سلطته المطلقة منه، ولهذا فلا سبيل إلى التشكك في ما تفرضه الإرادة الالهية، لأن هذه القوانين مستمدة من القوانين السماوية. وقد رأى مونتسكيو أن قبول هذا الرأي يعني قبول الظلم والطغيان، ولذلك دعا إلى وجوب أن تكون القوانين مطابقة لروح العصر الذي تنشأ فيه، وبذلك أسس مونتسكيو، لأول مرة، مفهوم "نسبية القوانين"، وبذلك فنّد أيضاً رأي توماس هوبز القائل إن "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان". وقد رأى هوبز أن القوانين كانت قد نشأت بنشوء المجتمعات، وأنها تتناسب مع نوع الحكومة وطبيعة البلد ونوع الحياة الاجتماعية ومقدار الحرية التي يمتلكها الأفراد، وكذلك عقائد الناس وميولهم وتجاربهم المكتسبة.

والقوانين في رأي مونتسكيو هي ظواهر طبيعية وسياسية ترتبط بنظام الحكم وأشكال السلطة التي تشرع تلك القوانين. فالقوانين التي تسود في الحكم المطلق تقوم على مبدأ الخوف والتسلط، والقوانين التي تسود في الحكم الملكي تقوم على الشرف. أما القوانين التي تسود في الحكم الجمهوري فتقوم على الفضيلة، التي هي المساواة والقناعة في توزيع الحقوق والواجبات على الأفراد. وكان هدف مونتسكيو الأساس في ذلك سقوط الحكم المطلق من أجل قيام حكم "الملكية المنورة" على النمط الإنكليزي. وكان تأثيره واضحاً وكبيراً في الثورة الفرنسية وكذلك في حركات توحيد الولايات المتحدة الأميركية وفي دستور الولايات المتحدة الأميركية.[1]

---

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص ٨٠-٨٢.

كارل ماركس والعنف في التاريخ

أكد كارل ماركس على دور العنف في التاريخ حيث أن تجارب الثورات البرجوازية التي قامت في القرنين السابع عشر والثامن عشر بينت أن الثورة العنيفة ضرورة غير مشروطة، ليس فقط لأن الطبقة الحاكمة لا يمكن إسقاطها بأية وسيلة أخرى، بل لأن الطبقة التي تسقطها لا يمكنها أن تنجح إلا عبر الثورة وحدها. وإن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية هو انتقال جديد نوعياً يستأصل جذرياً علاقات الإنتاج التناحرية، ومن المتعذر، من حيث المبدأ، أن يتم ذلك من دون ثورة عنيفة، ولكنه جعل دوره ثانوياً وأنه يقود إلى التناقض الاجتماعي، حيث يقول: "إن أية ولادة لمجتمع جديد لا بدّ وأن يسبقها العنف"، ولكنه شبّه العنف بالآلام التي تسبق المخاض، دون أن تكون الولادة ناتجة عنها. وفي هذا السياق نظر ماركس إلى الدولة على أنها أداة العنف، التي تمتلك الطبقة الحاكمة قيادتها.

ويرى ماركس أن تاريخ أي مجتمع من المجتمعات إلى حد الساعة هو تاريخ الصراع، أي صراع بين الطبقات، أي بين من يملكون وسائل الإنتاج والخيرات وبين من لا يملكونها، أو بعبارة أخرى صراع بين المضطهِدين والمضطهَدين. وهذا الصراع يخترق التاريخ، من المجتمع البدائي إلى المجتمع الرأسمالي، وقد تؤدي الحروب القائمة، أكانت خفية أم معلنة فردية أم جماعية، إلى تغيير جذري للمجتمع برمته أو تحطيم الطبقتين معاً.

كما يرى أن المجتمع البرجوازي الحديث، الذي قام على أنقاض المجتمع الإقطاعي، لم يتمكن من القضاء على الصراع الطبقي بل زاد من حدته من خلال خلق طبقات جديدة وظروف جديدة للاستغلال والاضطهاد. ومن مميزات المجتمع البرجوازي تبسيط الصراعات والتناقضات بين الطبقات، إذ أصبحنا أمام طبقتين متعارضتين تعارضاً كلياً هما الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتارية. ومن هنا فماركس ينظر إلى اللامساواة (الصراع أو العنف)، القائم بين مالكي وسائل الإنتاج وبين من لا يملكونها، على أنه المحرك للتاريخ.[1]

---

١ العلمي الإدريسي رشيد، "عن المسألة السياسية ومسألة العنف"، مصدر سابق.

وعلى هذا الأساس يرى ماركس أن العنف هو إفراز تاريخي نتج عن تعارض المصالح بعد ظهور الملكية الفردية التي تقود دوماً إلى انفجار العنف. كما يربط إنجلز في كتابه **دور العنف في التاريخ** بين الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وظهور الأسرة والسلطة والعنف. ومن الملاحظ أن العنف عند إنجلز سابق على وجود الدولة حيث ينتج عن تصارع المصالح المترتب على ملكية الأراضي. بالتالي فالعنف لا يمثل أحد المكونات الطبيعية للسلطة بل هو ناتج عن الواقع الاجتماعي. كما يمكن القول إن السلطة ذاتها ليست من المكونات الطبيعية للاجتماع البشري ولا ترتبط وجودياً بالإنسان بل هي مترتبة على صيرورة تاريخية معينة.

وعندما تعرض ماركس إلى طرق الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية اعتبر أن ذلك يستدعي تنظيم الطبقة العاملة في إطار نقابات وأحزاب سياسية، مؤكداً على ضرورة اللجوء إلى العنف وإلى دكتاتورية البروليتاريا ولو في حقبة زمنية قصيرة ومحددة.

ويشير ماركس إلى عدم وجود أثر للعنف في المجتمعات البدائية والسبب في ذلك هو شيوع نظام التبادل بين السلع. ففي المجتمعات التي يشيع فيها تقسيم العمل الطبقي ينشأ تفاوت في امتلاك الثروة، ويعني ذلك نشوء مراكز للقوة، أي استعباد الإنسان واستغلاله من قبل مالكي وسائل الإنتاج. كما يقود التطور الاقتصادي إلى تطور الملكية الرأسمالية وتطور بنية فوقية قانونية وعرفية (أيديولوجيا) تدعم استيلاء الطبقة الحاكمة على السلطة، وحيث يتحول جهاز السلطة إلى نظام سياسي مستبد وظالم يستخدم جميع أساليب ووسائل العنف ضد من يعارضه، لأنه يرفض أن يتخلى عن مكانه لنظام اقتصادي آخر أو قوى سياسية أخرى. وعندما لا تتخلى الطبقة الحاكمة تلقائياً عن سلطتها السياسية، فإن أي تغيير يصبح عنفاً. فالطبقة الرأسمالية تستخدم العنف للدفاع عن مصالحها، والطبقة العاملة (البروليتاريا) تستخدم عنفاً مضاداً (الثورة). وهكذا يلعب العنف دوراً في التاريخ حيث إن "كل مجتمع قديم يحمل في طياته مجتمعاً جديداً".

غير أن ماركس وإنجلز تخليا عن إلزامية العنف، بعد سيرورة من التجارب التي أفرزتها الثورات البرجوازية الديمقراطية في أوروبا، باعتباره سبيلاً لبلوغ

الشيوعيين أهدافهم وهو إسقاط النظام الاجتماعي القائم، مبينين أن تحقيق هذه الغاية يجري في كل مكان بالوسائل الواحدة ذاتها وأنه يمكن إنجاز التحولات الاشتراكية سلمياً، وخاصةً في البلدان الرأسمالية التي قطعت شوطاً بعيداً في المكتسبات الديمقراطية.[١]

إن اعتبار ماركس وإنجلز بأن العنف ضرورة تاريخية ولكن يجب القضاء عليه بعد تحقيق دكتاتورية البروليتاريا، كانت روزا لوكسمبورغ قد وجهت إليه انتقاداً، لأنها كانت تؤمن بالعفوية الثورية وبالنزوع الطبيعي للطبقة العاملة لتنظيم ذاتها وأن العنف الثوري يولّد تاريخاً آخر ومجتمعاً آخر تغيب فيه السياسة وما يرتبط بها من عنف وقهر واغتراب.[٢]

ماو والعنف الثوري

يلعب العنف الثوري لدى ما تسي تونغ دوراً أساسياً في السياسة، وهذه النظرة الثورية نجدها في المقولة المشهور لماو الذي يذهب إلى أن السلطة والسياسة "لا تنبع إلا من فوهة بندقية"، أي أن العنف هو القوة المحركة للسياسة، بينما تقع الأشكال الأخرى من العمل السياسي السلمية أسيرة التفاصيل. وربما تقدم بأثر رجعي محض مبررات لما تنتجه النظالات العنيفة، وهذا لا يعني أن السياسة تالية للعنف أو من بين منتجاته الثانوية، وإنما هي استمرار للعنف ولكن بوسائل أخرى.[٣]

ولتأكيد هذا الرأي نورد بعضاً من أقوال ماو تسي تونغ المشهورة في العنف الثوري حيث يقول: "إن الثورات والحروب الثورية حتمية الوقوع في المجتمع الطبقي، وما من قفزة بغياب هذا يمكن إحرازها في التطور الاجتماعي، وسوف يستحيل الإطاحة بالطبقات الرجعية ويستحيل على الشعب أن يكسب السلطة السياسية". كما "أن الاستيلاء على السلطة بالقوة المسلحة وتسوية المسألة عن طريق الحرب هما المهمة الأساسية، وهي أرقى أشكال الثورة. هذا المبدأ الثوري

١ علي عبد الله صغير، "الماركسية ودور العنف في التاريخ"، الحوار المتمدن، ٢٠١٣/١٠/١٠.
٢ العلمي الإدريسي رشيد، مصدر سابق.
3 Benjamin Ginsberg, *the Chronical of Higher Education*, Washinton, 2011.

يمكن أن يُطبّق في الصين".

موجز القول إن الثورة العنيفة في رأي ماو تسي تونغ هي مبدأ أساسي للماركسية اللينينية وهي قاعدة عامة للثورة البروليتارية.[1]

وكان الزعيم الصيني ماو تسي تونغ قد أطلق عام ١٩٦٥ "الثورة الثقافية" من أجل إقصاء العناصر البرجوازية التي تسللت إلى مفاصل الحزب، وقال إن تحريك الصراع الطبقي ضرورة لمقاومة المدّ البرجوازي في الحزب، ودعا إلى ما سمّاه "مطاردة العناصر السوداء في المجتمع". وعلى إثر ذلك أخذت عناصر الحرس الأحمر في كل أنحاء البلاد تبحث عن البرجوازيين والإقطاعيين والرأسماليين وأصدقاء الغرب فسقط في الحملة مئات الألوف وحُطّمت المعابد القديمة والآلات الموسيقية والتحف الفنية والأثرية. وقد اضطر الزعيم ماو، بعد أن غرقت البلاد في الفوضى والدماء، إلى إيقافها عام ١٩٦٩، ولكنه استمر على نهجه الثوري حتى وفاته عام ١٩٧٦.[2]

جورج زمل

يعتبر جورج زمل من أبرز علماء الاجتماع الألمان الذين تعاملوا مع ظاهرة العنف على المستوى الاجتماعي كما يظهر على شكل تعبيرات عدوانية تصدر عن الأفراد، حيث وجد أن هذه التعبيرات تؤدي وظائف إيجابية للنظام الاجتماعي، إذ إنها تعمل على استمرار العلاقات الاجتماعية تحت ظروف الضغط والتوتر ومن ثم تحول دون انحلال المجموعة وتفككها بانسحاب المشاركين فيها. وبحسب زمل فإن أية معارضة من الممكن أن تكون الوسيلة الوحيدة لجعل التعايش ممكناً مع أناس لا يمكن تحملهم، فهي تشبه صمامات الأمان. وفي حالة غياب هذه المعارضة فإن عضواً من أعضاء الجماعة قد يتخذ خطوات انفصالية ينهي بموجبها علاقته بالجماعة.[3]

1 Mao Tse Tung Library, "From Marx to Mao", marz2Mao.com.

2 Benjamin Ginsberg, ibid.

٣ إرفنج زايتلن، **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع**، (ترجمة محمد عودة وآخرون)، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٩، ص١٨٠-١٨١.

ماكس فيبر

يعتبر عالم الاجتماع والاقتصادي الألماني المعروف ماكس فيبر (١٨٦٤–١٩٢٠) من أبرز من كتب وحلّل العلاقة المعقدة بين الدولة والسلطة والدولة والسياسة وتأثيرها على العلاقة بين الرأسمالية والدين. ولا يمكن تعريف الدولة إلا عبر "العنف الفيزيقي"، بوصفه الوسيلة الطبيعية للسلطة الذي يحتاج إلى "شرعنة". بمعنى أن الدولة هي وحدها التي تمتلك أدوات الإكراه المشروع، ما جعله يعتبر السياسة مجرد مفهوم للسلطة والسيطرة. وإن مبدأ القوة هو أساس النظام السياسي الذي ربطه بوجود الدولة التي تحتكر استخدام العنف.[١]

كما يرى فيبر أن السلطة هي فعل عنف يهدف إلى إجبار الخصم على فعل ما أريد، وأن الشرط الأساسي لوجود العنف هو "القيادة". فإذا كان جوهر السلطة هو ممارسة القيادة، فليست هناك سلطة لا تنبع من قوة، وبذلك تصبح قيادة السلطة هي القوة المؤهلة التي تحمل صفة رسمية مؤسساتية.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن البحث عن مشروعية الدولة لممارسة العنف ضد الأفراد أو الجماعات؟ وهل العنف ضروري للدولة كي تمارس سلطتها؟!

إذا كان العنف هو ممارسة القوة ضد الآخر، فهل هنالك مبررات معقولة تجعل ممارسة العنف مشروعة؟

يتحدث ماكس فيبر عن مشروعية العنف المادي الملموس من طرف الدولة، وعن حقها في احتكار هذا النوع من العنف، لأن "كل دولة هي جهاز مؤسس على العنف، كما يقول تروتسكي. فالدولة هي التجمع السياسي الذي يحتكر العنف المادي الذي يعطي له المشروعية القانونية المتمثلة أساساً في المحافظة على النظام الداخلي من جهة، والدفاع عن المجتمع ضد الأخطار الخارجية من جهة أخرى".

والحال أن فيبر يرى أن جوهر السلطة هو ممارسة العنف، لأنه الوسيلة الوحيدة المميزة لها، فهناك علاقة وطيدة بينها. ففي حال اختفاء ممارسة الدولة للعنف تعمّ الفوضى وتضيع مصالح المواطنين. إن الدولة المعاصرة هي الوحيدة التي تحتكر

١ إكرام عدنني، **سوسيولوجيا الدين والدولة**، منتدى المعارف، المغرب، ٢٠١٣.

العنف المادي المشروع بحيث لا تسمح لأي فرد أو جماعة بممارسته إلا بتفويض منها. وإذا كان للدولة الحق في ممارسة العنف، فلأنها في جوهرها، شأن أي تجمع سياسي سابق، يرتكز على علاقة السيطرة والسيادة التي يمارسها الإنسان على الإنسان.

لقد عرّف فيبر الدولة بالوسائل التي تستخدمها وليس بالغايات التي ترمي الوصول إليها، ولذلك لا نجد لدى فيبر مقولات عن احتكار الدولة للعنف. وما يريده فيبر هو توصيف الدولة الحديثة، كما رآها، وليس وضع شروط لقيامها. وكان فيبر يرى، مثل كارل ماركس، أن ظهور الدولة الحديثة ترافق مع تمركز رأس المال. وقد أضاف إلى ذلك تمركزاً لأدوات العنف في أيدي جماعة معينة.[١]

سيغموند فرويد – الجنس والعنف

يلاحظ المرء أن في نظرية فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) تصوراً تشاؤمياً واضحاً، حيث غالى كثيراً في دور الدوافع الغريزية عند الإنسان، مع أن أغلب علماء النفس الاجتماعي وعلماء الانثروبولوجيا المعاصرين يعارضون تصوراته وأفكاره المتطرفة.

ويمكننا تلخيص نظريته في الدوافع من خلال رؤيته للنفس البشرية، حيث يرفض فرويد المفاهيم الفلسفية التي تقول بطبيعة الإنسان العاقلة وأن الإنسان يتميز عن الكائنات الحية الأخرى بامتلاكه العقل. وهو بهذا يقدم لنا فلسفة مغايرة تقول إن السلوك البشري ليس موجهاً بالعقل، كما يظن بعض الفلاسفة، وإنما بما هو أقوى من العقل وأكثر تأثيراً في السلوك البشري: إنها الدوافع، التي هي غرائز لا عقلانية تؤثر على حياتنا الاجتماعية وحضارتنا الإنسانية، وعبّر عنها بالرغبة والاحتياج والتوق.

وإذا أراد الإنسان فهم السلوك فعليه فهم الدوافع التي تختفي وراءه. وعادةً ما تكون دوافع السلوك واضحة، حين تشير إلى حدوثها، ولكن غالباً ما تكون الدوافع مبهمة، وهذا هو أحد محاور نظرية فرويد. وإذا كانت الدوافع حالات عقلية داخلية تنظم السلوك وتضفي عليه معنىً ما، فإنه يمكن إدراك عقلانية السلوك على ضوء الدوافع الذي أدى إليه وتقديم تفسير له. ولكن غالباً ما يكون التفسير غير كامل لكل ما تأتي

---

١ خالد صاغية، "احتكار الدولة للعنف"، جريدة السفير، ٢٠٠٦/٣/١١.

به من أفعال، وسبب ذلك الدخول في عمليات غير واعية تقوم بها الدوافع التي تعمل في داخلنا ونحن على غير معرفة بها. إن فصل الدوافع عن الوعي الذاتي، تحديداً، هو توسيع مجال التفسير القائم على الدوافع بطريقة جذرية. وإن فكرة فرويد المرتبطة باللاوعي تعني وجود مخزون من الدوافع التي تفسّر الأفعال وتجعل لها معنى.

وفي حديثه عن إضفاء المعنى يؤكد فرويد على ظاهرة تبدو بلا معنى ولا يظهر أنها تمثّل دافعاً معروفاً. فمثلا حين نفسّر حلماً ونقوم بزلة لسان فإننا، في العادة، نكون غير قادرين على فهم الدافع أو الدوافع وراء ذلك. ولكن فرويد يقول إن ذلك مجرد مظهر سطحي، فهناك، في الواقع، دوافع تكشف عن المعنى الكامل لهذه الأحداث التي تبدو عشوائية، لكن الفاعل غير واع بها. هذه هي الفرضية الجوهرية في نظرية فرويد التي نحاول شرحها وتوضيحها بإيجاز شديد.

يرى فرويد أن جميع دوافع الإنسان يمكن إرجاعها إلى غريزتين أساسيتين هما:

١ – غريزة الحياة أو "الحب" (Eros)، وهي الغريزة الجنسية التي تحافظ على الذات والنوع.

٢ – غريزة الموت أو "الهدم" (Thanatos)، وهي غريزة العدوان والتدمير.

تمثل هاتان الغريزتان الأساسيتان، وهما غريزتان متنافرتان ومتجاذبتان معاً في عالم الكائنات الحية، الدوافع البشرية. فالأولى تمثل قوة الجذب والأخرى قوة التنافر.

تتضمن غريزة الحياة أو الحب، وما يدعوه فرويد اللبيدو (Libido)، وهي الطاقة الحيوية والنفسية لدى الإنسان، ومنها الغريزة الجنسية. وقد توسع فرويد في موضوع الغريزة الجنسية، فهي لا تقتصر على وظيفة التناسل فقط، لأن هناك سلوكاً جنسياً لا يؤدي إلى التناسل، كالاستحلام والعادة السرية وغيرها. كما أن الغريزة الجنسية تنمو منذ الولادة وليس عند سن البلوغ، كما هو متعارف عليه، ومعنى هذا وجود فارق بين النشاط الجنسي وعملية الإخصاب التي لا تظهر إلا بعد سن البلوغ. والغريزة الجنسية هي مصدر كل حب وحنان، مثلما هي مصدر كل الشرور كالغيرة والكراهية والعدوان. ويوسع فرويد في وظيفة الغريزة الجنسية وأثرها في الحياة بحيث يجعلها تشمل جميع مظاهر اللذة الحسية والعاطفية. حتى التبول فيه لذة جنسية، لأنه يؤدي إلى تخفيف حدة التوتر الجنسي.

أما غريزة العدوان والتدمير عند فرويد فهي ميل فطري وغير مكتسب، ولذا يصبح الإنسان عنده "عدواً لأخيه الإنسان" بالفطرة، ورسالة المجتمع هي تهذيب هذه الدوافع وتشذيبها. وتظهر غريزة العدوان في الرغبة في تحطيم وتدمير الأشياء وإيذاء الآخرين. وليست الحروب، من وجهة نظر فرويد، سوى مظهر من مظاهر السلوك العدواني.

يخلص فرويد إلى أن السلوك البشري هو نتيجة للصراع بين هاتين الغريزتين أو التعاون بينهما. فغريزة الحياة تنزع إلى البناء، أما غريزة العدوان فتنزع إلى التدمير والهدم، ووظيفة المجتمع هو التغلب على السلوك المدمر وتقويم السلوك الذي يبني ويهذب والتغلب على غريزة العدوان والتدمير عن طريق الحضارة.

والحال أن الغرائز البشرية لا تدفع بالضرورة إلى إشباع الحاجات الأساسية التي تساعده على البقاء في الحياة، لأن غريزة العدوان تدفعه إلى تدمير نفسه وموته، ذلك أن الموت هو نهاية الصراع الداخلي عند الإنسان وبداية سلام داخلي متناه، كما أن غريزة العدوان هي التي تدفعه إلى ممارسة العنف نحو الآخر لكي تنقذ نفسها من الموت.[1]

ولكن كيف يمكن السيطرة على غريزة الموت التدميرية؟

الجواب على ذلك نجده عند فرويد أيضاً. ففي عام ١٩٣٢ وجّهت عصبة الأمم سلسلة خطابات متبادلة بين كبار مفكري العالم آنذاك واقترحت عليهم مناقشة السؤال التالي: لماذا الحرب؟ وجاء الجواب الأول من مكتشف النظرية النسبية آينشتاين، الذي بعث بدوره رسالة إلى سيغموند فرويد يقترح عليه فيها أن يكون حوارهما المتبادل حول مسألة ما يمكن فعله من أجل حماية الإنسانية من ويلات الحرب.

وقد استجاب فرويد بعد تردد وكتب إلى آينشتاين رده، الذي نشرته عصبة الأمم في عام ١٩٣٣، وفي ثلاث لغات هي الألمانية والفرنسية والإنكليزية.

ولأهمية ما كتبه فرويد نحاول تلخيص جوابه حول: لماذا الحرب؟

شرح فرويد في هذا الجواب - الخطاب أهمية الغرائز البشرية وارتباط الحرب بتلك الغرائز دون أن ينكر دوافعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

---

١ إبراهيم الحيدري، **النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣، ص١٩٧-١٩٨.

وكان آينشتاين قد عبّر عن دهشته إزاء حقيقة أن من اليسير للغاية جعل الناس متحمّسين للحرب، وأن هناك شيئاً ما يفعل فعله فيهم، وأن الكراهية تلتقي في أغلب الأحيان مع جهود مثيري الحروب.

وقد أكد فرويد أنه لا تتم السيطرة على غريزة الموت التدميرية إلا بفعل الثقافة، فالثقافة قبل غيرها تقوي العقل الذي يتحكم في الحياة الغريزية فيجعلها تنعطف انعطافة أساسية. ويتساءل فرويد: ولكن كم من الوقت علينا أن ننتظر حتى تصبح البشرية مسالمة؟ ثم يضيف: قد لا يكون من قبيل التفكير الطوباوي أن نأمل أن تؤدي الثقافة، من جهة، والفزع من عواقب الحرب، من جهة أخرى، إلى وضع نهاية لشن الحرب. أما بأية وسيلة سيتم ذلك فذلك أمر لا يمكن تخمينه، ولكن شيئاً واحداً يمكننا قوله هو: "إن كل ما يدعم الثقافة، يقف في ذات الوقت ضد الحرب".[١]

وبحسب علم نفس ما بعد الحداثة فإن علم النفس الفرويدي بحاجة إلى إعادة صياغة أيديولوجية على نمط مفهوم ما بعد الحداثة بهدف تطور علم نفس جديد يقوم على ثلاثة محاور هي: التقدم التقني والنقد الثقافي، وتطوير آفاق جديدة للتفكير والعمل لخلق بدائل جديدة ذات طابع معرفي شعبي وديمغرافي، والتأكيد على أهمية الخبرة الشخصية في الحصول على المعرفة على حساب النظرية، وبالتالي خلق علم نفس تأويلي جديد.

إريك فروم والنزعة التدميرية للعنف

على العكس من فرويد الذي يرى أن مصدر معاناة الإنسان نابعة من الدوافع البيولوجية يذهب فروم إلى أن الطاقة النفسية التي توجّه السلوك لا تتأثر بالدوافع البيولوجية وإنما بمتطلبات الحياة الاقتصادية والاجتماعية. فهو قد تحرر من التصور السيكولوجي الداخلي للإنسان، ولم يعد سجين الدوافع والنوازع الداخلية للعنف والعدوان وإنما تجاوزها إلى الدوافع الاجتماعية.

في كتابه **تشريح التدميرية** رصد فروم أشكال الدوافع العدوانية في ثنائية الفطري

١ إبراهيم العريس، "الثقافة وحدها تمنع الحروب: فرويد في رسالة إلى آينشتاين"، **الحياة**، ٢٠٠٤/٤/٧.

والمكتسب، في قراءة نفسية - اجتماعية لمعرفة الدوافع الخارجية التي تعمل على تأجيج العنف في نفسية الفرد أو في اللاشعور الجمعي الذي يتحكم في الفرد ويجبره على ممارسة العنف.

والإنسان بالضرورة الواقعية، وتحت هيمنة قوة الظروف القاهرة، يصبح تحت رحمة ثنائية من السادية والمازوشية التي هي ظواهر اجتماعية وليست نفسية دوماً. والحقيقة أن ليس جميع الناس ساديين أو مازوشيين، فهناك تنوعات بشرية لهم أنواع ملائمة من السادية التي يمارسونها في مجالها الخاص بهم، وأيضاً لهم مازوشيتهم التي يمارسونها في مجالها الخاص. وقد نجد أشخاصاً يمارسون كلا الدورين في حياتهم فنراهم خاضعين أمام القوي، وربما يشعرون باللذة في هذا الخضوع، ولكنهم متسلطون وساديون بامتياز. ويمكن أن نصادف مثل هؤلاء في دوائر السلطة والمقربين للأقوياء المهيمنين. وخير مثال على ذلك رجال الأمن والاستخبارات في الدول الشمولية والدكتاتورية حيث تمارس كثير من الأعمال الفظيعة وغير المبررة من قتل الأبرياء وهتك الأعراض من أجل ممارسة التسلط والقمع والمتعة وغير ذلك، ولكنهم في ذات الوقت مازوشيين وخاضعين إلى حد كبير أمام قائدهم، لا لكونه يستطيع إقناعهم ويبرر لهم أعمالهم، وإنما لأنه يمثل ما يلائم غرائزهم المزدوجة التي تتراوح بين السادية والمازوشية.

وحين يتحدث فروم عن السادية والمازوشية فإنه لا يتحدث عن الأسوياء البعيدين عن هذه الأمراض والذين يتصرفون وفق نظرتهم المتوازنة في الحياة.

ويطرح فروم سؤالاً هاماً هو: هل النزوع إلى العنف فطري في الإنسان وناتج عن ميل إلى التدمير أم هو مكتسب وله أسبابه الموضوعية؟

إن النزعة العدوانية التدميرية في الإنسان أثارت قلق الباحثين بعد أن طرح فرويد نظرية جديدة في عشرينيات القرن الماضي رأى فيها أن الرغبة في الموت والتدمير هي جزء أصيل من دوافع الإنسان ويتعذر استئصالها، مثل غريزة الحب والحياة، وهي مساوية لغريزة الموت والهدم في قوتها. كما زعم آخرون أن عدوانية الإنسان فطرية ومن العسير التحكم بها حيث إن وراء كل سلوك بشري غريزة من الغرائز، وهو ما بشّرت به المدرسة السلوكية في علم النفس. وبحسب فروم فإن كلا الموقفين أحادي

التفسير ويعتمد على تصورات دوغمائية سابقة في اكتشاف الصفة الفطرية للنزعة التدميرية التي لا تقدم محاولة للتمييز بين أنواع العدوان المختلفة.

يميز فروم بين عدة أنواع من النزعة العدوانية، وبصورة خاصة بين العدوانية الخبيثة والعدوانية غير الخبيثة أو العدوانية الدفاعية، التي يشترك فيها مع الحيوانات عندما تتهدد المصالح الحيوية لهما. وهذه النزعة مبرمجة وفقاً للطبيعة البشرية، وإن كانت ليست غريزة فطرية. ومن الأنواع الأخرى من العدوانية العدوانية الوسيلية التي تستغل من أجل ما هو مرغوب فيه، وغالباً ما يكون دافعها الجشع ووسيلتها الحرب. وعلى المستوى التاريخي، هذا النوع من العدوانية هو أحد أكثر أسباب العدوانية تكراراً.

والتمييز بين النزعة العدوانية الدفاعية الخبيثة وغير الخبيثة يقتضي تمييزاً أساسياً آخر هو التمييز بين الغريزة والطبع، أي بين الدوافع الثابتة لحاجات الإنسان الفيزيولوجية وبين العواطف الإنسانية بصورة خاصة، ومن ثم فإن السادية والمازوشية هما حالتا تطبّع وليستا غريزتين.

بهذا يمكننا القول إن فروم يرى أن العنف والسلوك العدواني ليسا نتيجة دوافع وغرائز طبيعية في الإنسان، وإنما لهما أسباب خارجية مكتسبة، وأن النزعة التدميرية ليست فطرية طبيعية بشكل عام وإنما مكتسبة من الممارسة الاجتماعية بين البشر، وأن لها شروطاً موضوعية تبرّرها وتشرعنها على الصعيد الذاتي والجمعي أيضاً.[1]

جاك لاكان وعلم نفس ما بعد الحداثة

تعتبر نظرية علم نفس ما بعد الحداثة للمحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان Gacques Lacan (١٩٠١–١٩٨١) امتداداً لنظرية فرويد ومراجعةً لها في ذات الوقت. حيث أطلق لاكان صيحة العودة إلى الفرويدية، ولكن لإعادة قراءتها من جديد، في محاولة لفهمها وتصحيحها وإعادة صياغة مفاهيمها وتصحيح مسار التحليل النفسي حتى يضع فرويد في مكانه الصحيح ويفتح بالتالي عالم التحليل النفسي على آفاق جديدة تجمع بين الأنثروبولوجيا وعلم اللغات والفلسفة والرياضيات، في محاولة لتحرير

1 Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveneness*, New York and san Fransisko, 1973.

التحليل النفسي من جذوره البيولوجية والفيزيولوجية وربطه بالطب النفسي، معتمداً على علم اللغة البنيوي كما تطور عند دي سوسير ورومان جاكوبسون وغيرهما، معتبراً الوعي بنيةً لغوية. وبذلك أعاد تفسير كثير من المقولات الفرويدية كالغريزة الجنسية وغيرها.

كما انتقد لاكان صورة الذات التي يقدمها التحليل النفسي الفرويدي، وهي صورة مغايرة للنزعة الإنسانية الليبرالية للذات كفاعل أخلاقي حر ومستقل، وبصورة خاصة في عقدة أوديب وعقدة إلكترا، التي أثارت سجالاً حاداً لدى العديد من النقاد ومن بينهم لاكان الذي وضع "بنية علائقية" تنتج مجالاً للاختلاف مع المخطط التطوري الذي وضعه فرويد. فهو يرى أن المرور من المرحلة الفموية يشكل حدثاً حاسماً، حيث يكون الطفل موضعاً للانطباعات والخيال حتى دخوله عالم اللغة الرمزي الذي يقتضي قبول اللغة والأنظمة الاجتماعية والثقافية المهيمنة في محيط الطفل، التي يطلق عليها لاكان "المنظومة السلطوية الكبيرة" التي تقرّ بالطبيعة الأبوية والهيمنة الذكورية كبناء ثقافي وليست كمعطى أيديولوجي، وبهذا يصبح القضيب رمزاً والذكورة مصدراً وحيداً للسلطة والقوة.

وإذا كان فرويد يرى أن الكبت هو الذي يؤدي إلى تشكيل اللاشعور في إطار العائلة النووية، فإن لاكان يرى أن الكبت هو النتيجة المباشرة للدخول في النظام الاجتماعي. فهناك علاقة مباشرة بين الطبيعة الكبتية للغة والثقافة ونشأة اللاشعور.[١]

فالتر بنيامين ونقد العنف

يستهلّ فالتر بنيامين مقاله عن "نقد العنف" بقوله إنه يجب دراسة العنف من خلال علاقته بالقانون والعدل، لأن العنف قائم في كل عملية تشريع، ولذلك يوجد أيضاً في كل خرق للقانون. ويورد بنيامين مثالاً على ذلك هو فرض عقوبة الإعدام، الذي يمثل العنف الأكثر تطرفاً الذي يمارَس ضد جسد الفرد نتيجة مخالفات في مجال الاعتداء على الملكية التي لا تلحق أذىً بأجساد أناس آخرين، وإنما فقط بقانون الدولة.

١ إبراهيم الحيدري، النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص٣٠٠.

فمن الواضح أن السرقة تضر بمن سُرق، ولكن عقوبة الإعدام جاءت نتيجة للإخلال بالقانون، أي نتيجة عنف الفرد تجاه السلطة. ويورد بنيامين مثالاً آخر حول الإضراب، الذي يجب أن يسمّى عنفاً في ظروف معينة باعتباره سلوكاً يُسلك بوجه حق، فإذا كان السلوك حازماً وفاعلاً فإنه يسمّى عنفاً عندما يعتمد على حق يقف إلى جانبه في زعزعة النظام القانوني الذي منحه مثل ذلك الحق، وإذا كان السلوك سلبياً وخاملاً فلا يمكن عندها أيضاً أن نسمّيه عنفاً إذا شكّل ابتزازاً، كما في حالة الإضراب.[1]

حنة أرندت: التفاعل والتواصل بدل العنف

تتناول حنة أرندت موضوعة العنف في الكائن البشري وكذلك في المجتمع، كما تتناول الصلة بين العنف والسلطة في مجتمعات مختلفة، إذ يرافق العنف السلطة دوماً. ففي المجتمعات التي يحكمها القانون تطغى السلطة، غير أن الدكتاتوريات والغزو الخارجي يجعلان العنف أكثر بروزاً، كوسيلة سيطرة لبعض الناس على بعضهم الآخر. وقد يتحول العنف في حالات معينة إلى إرهاب في استعمال جميع الوسائل الوحشية للوصول إلى الهدف.

وترى حنة أرندت أن السياسة يصعب تحديدها أنطولوجياً لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان، كما ظن ذلك أرسطو، بل تتجلى في العلاقات بين الناس وتتموضع في فضاء خارج الإنسان – الفرد. إن السياسة، بحكم أنها نظام من العلاقات، ترتقي باختلاف البشر وتمايزهم، وبالاعتراف بتساوي البشر رغم اختلافهم، وكل تغييب للاختلاف والتمايز يقود حتماً إلى تفقير السياسة وانحدارها.

وكثيراً ما تقترن السياسة عند المفكرين بالسيطرة والغلبة والعنف، على أن هذه النظرة السلبية للسياسة هي ناتجة عن أحكام مسبقة ومرتبطة بالوضع المأزوم للإنسانية. على أن هذا الوضع ليس قدراً محتوماً على الإنسانية ولا يمكن على أساسه استخلاص ماهية السياسة. وبالفعل عرفت الإنسانية أوضاعاً سليمة نسبياً في عصور قديمة وفي عصر الثورات الليبرالية والاشتراكية، وحينذاك برزت السياسة في معناها

1 Walter Benjamin, *Zur kritik der Gewalt*, Gesamlte Schriften, Vol.11.1, s. 1.

الحقيقي (أي التحاور والتواصل والتداول). إن النظرة السلبية تجاه السياسة دفعت بالبعض إلى التفكير في إسناد السلطة للبيروقراطية لتفادي شخصانية الحكم وعسفه. على أن البيروقراطية قد تتحول إلى أخطر حكم سياسي على الإطلاق، لأن السلطة فيها "مجهولة وغير مرئية".

وترى حنة أرندت، عند تحليلها للنظم الكليانية، أن العنف يتعارض جوهرياً مع السياسة بل يقصيها ويغيّبها تماماً. إن العنف يرتبط بأفعال غير سياسية في عمقها: التحايل، الضبط أو التطويع الاجتماعي، التخدير الإيديولوجي. فتذهب في كتابها **في العنف** إلى القول: "إن السلطة والعنف يتعارضان: فحين يحكم أحدهما حكماً مطلقاً يكون الآخر غائباً. ويظهر العنف لمّا تكون السلطة مهددة، لكنه إن تُرِكَ على سجيته سينتهي الأمر باختفاء السلطة".

إن العنف لا يمثل إلا مسلكاً من المسالك التي تلجأ إليها السلطة، وهي لمّا تقوم بذلك تحاول تبريره. إن الأفعال السياسية الحق لا تحتاج إلىٰ تبرير، أما العنف فيوجب في أغلب الأحيان التبرير. تقول حنة أرندت: "لا يمكن للعنف أن ينحدر من نقيضه الذي هو السلطة، ويتعين علينا، لكي نفهم العنف على حقيقته، أن نتفحص جذوره وطبيعته".[1]

تبعاً لمقاربتها الفينومينولوجية ترى أرندت أن العنف يعبّر، في كثير من الأحيان، عن مشاعر لا ترتبط بالضرورة بالسياسة، كالخوف من الموت والفناء، والبحث عن الخلود عن طريق استمرارية الجماعة. ويظهر العنف المضاد للسلطة عند غياب الحرية، فالحرية تعني "القدرة على الفعل" أو "القدرة على التأثير". إن الديمقراطيات الحديثة لها طابع بيروقراطي بشكل رئيسي وبالتالي فهي تجنح إلى التقليص من فضاء الحرية، بل تسعى إلى جعلها من دون جدوى وفعالية ودون معنى، سيما وأن البيروقراطية تبدو وكأنها سلطة بدون هوية سياسية.

إن المفكرين المحدثين الذين مجّدوا العنف إنما انطلقوا من أساطير وأوهام سياسية، فاعتبروا أن العنف قد يكون خلاّقاً ومنقذاً للجماعة، كما هو الشأن عند

١ حنة أرندت، **في العنف**، مصدر سابق، ص٣١-٤٠.

جورج سوريل، أو أنه باعثاً على الحياة كما هو الشأن عند فرانز فانون.[1]

ماركوزه: الحضارة والعنف

في نهاية الستينيات من القرن الماضي طرح هيربرت ماركوزه، أحد رواد مدرسة فرانكفورت النقدية، مفهوم "العنف الثوري" الذي تحول إلى شعار سياسي حملته حركة الشباب والطلاب في أوروبا بصورة عامة وفي ألمانيا بصورة خاصة. وكان مفهوم "العنف الثوري" يرتبط بالقلق والتوتر الذي نتج عن كوارث ومآسي ومخلفات الحرب العالمية الثانية وبخاصة تطور الأسلحة النووية، وكذلك عن رفض اليسار الأوربي للمجتمع الرأسمالي وأيديولوجيته القمعية التي هي، في الحقيقة، أيديولوجيا تحافظ على الوضع القائم المستند على الظلم والتفرقة. وهو يدعو إلى ما يطلق عليه "التسامح المفرق"، فالتسامح ليس هبة من السلطة القائمة لأن هذه السلطة عبارة عن طغيان الأقلية على الأكثرية.

فبالرغم من مكاسب التقدم العلمي - التقني وشكل السلطة، لم يكن هناك رادع عن الكوارث والمآسي العديدة التي خلّفتها الحرب العالمية الثانية، كالقتل الجماعي ومعسكرات الاعتقال والقنابل النووية وغيرها. وإن تاريخ التطور الحضاري، الذي وصل إلى أعلى مرحلة من مراحله في أوروبا، لم يسمح حتى الآن بخلق عالم متحرر حقيقةً، ومن الضروري للحضارة الإنسانية أن يكون هناك قمع منظّم للغريزة ومبدأ واقعي بهذا الخصوص.

والحال كان ماركوزة من أوائل من نقدوا نظرية فرويد. ففي كتابه **الحب والحضارة** عالج إشكالية الحضارة الغربية بكونها حضارة قمعية، وهو مساهمة نقدية لنظرية التحليل النفسي التي جاء بها فرويد، انطلاقاً من أطروحة نورمان بروان التحليلية التي تقول "إن الإنسان حيوان يكبت رغباته بنفسه ولا ينتج الحضارة إلا من أجل كبتها"، مستفيدا من آراء وليلهم رايش الذي حاول، عام ١٩٢٦، الجمع بين الماركسية والتحليل النفسي.

١ العلمي الإدريسي رشيد، المصدر السابق نفسه.

حاول ماركوزة تقديم صياغة جديدة "للقلق داخل الحضارة" بسبب السيطرة والاستغلال في المجتمع الغربي اللذين دعما القمع في المجتمع البرجوازي. فالحضارة تأخذ من الغريزة الجنسية قسطاً كبيراً من طاقاتها وتوجهها نحو غايات نافعة للمجموع، لكن هذا التوجيه يحوّل الحضارة بالضرورة إلى حضارة قمعية تضيّق الخناق على الحياة الجنسية. والحضارة، في الوقت نفسه، تبذل جهدها للحدّ من غريزة التدمير، مثلما تحاول التقليل من تجلياتها. ومعنى ذلك أن الحضارة تسيطر على النشاط العدواني للفرد حين تخضعه للأنا العليا، وبهذا تصبح الحضارة، بالمفهوم الفرويدي، مبنية على الإخضاع المستمر للغرائز الإنسانية. ولكن المشكلة التي يطرحها مركوزه هي: هل تعوض منافع الحضارة الآلام التي يعاني منها الفرد؟ يؤكد فرويد على عدم إمكانية تجنّب هذه الآلام، أما ماركوزة فيحاول صياغة نظرية لحضارة غير قمعية انطلاقاً من التحليل النفسي ذاته، وبالتالي القضاء على التشاؤم الفرويدي. إن مفهوم الإنسان الفرويدي هو اتّهام موجه نحو الحضارة الغربية، وهو، في الوقت نفسه، دفاع قوي عنها. وكان فرويد قد أشار إلى أن تاريخ الحضارة الإنسانية هو تاريخ قمعي، فالحضارة لا تمارس قمعاً وقسراً على وجود الإنسان الاجتماعي فحسب بل على وجوده البيولوجي أيضاً. غير أن هذا القمع هو، في الوقت نفسه، الشرط الأول للتقدم. فإذا تُركت الغرائز الأساسية للإنسان حرة ودون قيود في إشباع أهدافها الطبيعية فسوف تكون غير ملائمة وستهدم حتى الأشياء التي توحّد بينها، وسوف يكون لغريزة الحياة، إذا لم تكن مقيدة، نفس الخطورة التي تقوم بها غريزة الموت. وإن قوتها التدميرية تظهر من كونها تتصارع من أجل إرضاء لا يمكن للحضارة أن تسمح به كغاية لذاتها. وعلى الغريزة أن تتحول عن أهدافها، فالحضارة تبدأ عندما يتم التخلي الفعلي عن الهدف الأولي، وهو الإشباع التام للحاجات.

يرفض ماركوزه تحليل فرويد مثلما يرفض الاعتقاد بإمكان قيام ثقافة غير قمعية من جهة، ويعترف، في الوقت نفسه، بشرعية متطلبات التحرر من هذا القمع والنابعة من قوة اللاشعور من جهة أخرى. وإن تاريخ الإنسانية يتطابق مع تاريخ قمع الإنسان، وإن تاريخ لاشعوره يتطابق مع المجهود الدائم الذي يرمي إلى التخلص من هذا القمع.

يستخدم ماركوزه مفهومين أساسيين يتجاوز بهما نظرية فرويد حول عدم إمكانية

تجنّب الآم الحضارة الإنسانية، وهما:

١ - مبدأ القمع المفرط للحضارة الغربية الذي يدل على القيود التي تجعل السيطرة الاجتماعية حتمية، ولذلك ينبغي تمييزه عن القمع الأساسي لتحولات الغرائز الإنسانية الضرورية لاستمرار الجنس البشري.

٢ - مبدأ الانحياز للقمع، وهو الشكل الخاص الذي يقوم، في الواقع، في المجتمع الصناعي الحديث الذي ينتج مجتمعاً بائساً وشقياً يقمع رغبات الأفراد ويسلبهم حريتهم.

وفي الواقع فإن التطور العلمي - التقني، الذي كان يميّز الحضارة الغربية في أيام فرويد، كان قد تغيّر، وإن المجتمع الصناعي الحديث، أو ما يسمّى اليوم "المجتمع الاستهلاكي الجديد"، أصبح مطبوعاً بطابع التعايش بين الشقاء المفرط والتبذير الفظيع، وليس أمام الفرد، حسب ماركوزه، سوى التمرد الجذري على القمع المفرط ورفض الانحياز الخاص بالمجتمعات الصناعية المتقدمة التي هي أساس هذا القمع المفرط. أما تجاوز هذا القمع فيتم عن طريق القضاء التدريجي على هذا القمع المرتبط بالبؤس والشقاء. وعلى الحضارة أن تهدف إلى غايات أخرى تحقق سعادةً أكثر أو، على أقل تقدير، إلى حياة أقل بؤساً وشقاءً، ولا يتم ذلك إلا بالتمرد في شتى أشكاله على التطور التكنولوجي والمجتمع الاستهلاكي، وعن طريق تقليل أوقات الفراغ وتحرير الطاقات الجنسية وتوجهها نحو العمل، وتحقيق مبدأ جديد للواقع هو مبدأ قوة الخيال Fantasia التي عرفت أيضاً قمعاً أكثر من غيرها من القيم الحضارية الأخرى.[١]

هابرماس - الإرهاب والحداثة المغلوبة

لا يتعامل يورغن هابرماس (دوسلدورف، ١٩٢٩)، الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعروف، مع الفلسفة كموضوع جامد ومنفصل عن الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية ومشكلاتها، لأنه يؤمن بأن دور الفلسفة ينبغي أن يكون فاعلاً ومؤثراً. فهو لا يفصل بين الفلسفة وبين المجتمع والسياسة والاقتصاد والتكنولوجيا،

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص ٢٠١١-٢٠١٤.

ما دامت هي بحث متواصل في ماهية ودور الإنسان ومصيره. ومن هنا يمكننا فهم التزامه السياسي ومواقفه الثابتة ضد العنف والحرب ودعواته المستمرة إلى التسامح والتواصل والحوار العقلاني الذي يقود إلى المواطنة العالمية التي تتفتح على الآخر المختلف. وربما يعود ذلك إلى فترة طفولته ومراهقته البائسة التي عاشها في ظل الحكم النازي ومعايشته للأهوال والكوارث المرعبة التي خلفتها الحرب العالمية الثانية، إضافةً إلى كونه آخر أعمدة مدرسة فرانكفورت النقدية في الفلسفة وعلم الاجتماع التي التزمت بقضايا الإنسان والمجتمع والعدالة الاجتماعية.

ينتقد هابرماس العولمة حين تعني انفراد الرأسمالية بالسيطرة على العالم وخرق القانون الدولي، ويدين السياسة الأميركية حين تتجّه نحو الهيمنة على العالم. ومثلما دان هابرماس حروب القرن العشرين لأهوالها ومآسيها، دان حرب الخليج عام ١٩٩٠ والحرب في كوسوفو وأولى حروب القرن الواحد والعشرين، وقال: "إن على البشرية أن توجّه كل اهتمامها لتجنّب نكسة بربرية أخرى"، وأن على المرء الرجوع إلى التاريخ لقراءته واستقراء أحداثه المرعبة. وإن أول ما يتعرف المرء عليه في أحداث ١١ سبتمبر من توترات بين المجتمع الديني والمجتمع المدني كان قد تفجّر بشكل مختلف تماماً، أولاً لأن الإرهابيين قرروا الانتحار واستخدموا طائرات مدنية في الهجوم على قلعة الرأسمالية في نيويورك، وثانياً أن كل منا يعرف ما في الكتاب المقدس وكذلك في أقوال أسامة بن لادن. إن الدافع هنا ديني وقناعة دينية، موجه أساساً ضد الحداثة. فـ "الحداثة المغلوبة" هي في الواقع الهدف لأنها تجسيد لرموزها. ومع ذلك، فإننا، حين ننظر إلى الهجوم الذي وقع على برجي منهاتن على شاشات التلفاز، نتسابق بنهم مازوشي يعيدنا إلى الصورة التي رسمها لنا الكتاب المقدس وكذلك إلى لغة الانتقام، وإلى رد فعل الرئيس الأميركي بوش الابن غير المسؤول، الذي لا يمثل سوى نبرة مما تضمنه الكتاب المقدس.

إن الحداثة المغلوبة التي يتحدث عنها هابرماس ترتبط بالعولمة. فبالنسبة لهابرماس، للعولمة تأثيرها الكبير إزاء الإرهاب. فما هو مهم عنده هو زيادة اللامساواة بسبب تعجيل الحداثة. فخلال القرون الماضية القليلة التي يجب إعادة دراسة تاريخها بعناية، من حيث غياب عصر تنويري، الاستيطان والإمبريالية وغيرها، ساهمت عوامل عدة في

ظهور الواقع الجيوسياسي الذي نشعر بتأثيراته الآن، بدءاً بمفارقة وإشكالية التهميش التي يتناسب إيقاعها مع النمو السكاني. هذه الشعوب ليست محرومة فقط مما نسميه الديمقراطية، بسبب التاريخ الذي ذكرته على عجالة، ولكنها مسلوبة حتى من مواردها الطبيعية في أرضها، فهذه "الثروات" الطبيعة في الحقيقة هي السلع الوحيدة التي لا تنتفع منها فعلياً، مع أنها في موجودة في أراضيها.

أما العالم الإسلامي فله موقف فريد من ناحيتين: فمن جهة نجده يفتقد تاريخياً ممارسة التجربة الحديثة للديمقراطية التي يعتبرها هابرماس ضرورية لثقافة تسعى لمواجهة التحديث بصورة إيجابية، ومن ناحية أخرى ازدهر كثير من الثقافات الإسلامية في تربة غنية بالموارد الطبيعية مثل النفط، المورد غير المنتفع منه. هذا الموقف يجعل الكتلة الإسلامية شديدة التأثر والحساسية للتحديث القاسي الذي جاءت به أسواق العولمة وسيطرت عليه عدد من الشركات العالمية.

الإرهاب، إذاً، هو تأثير صدمة التحديث الذي انتشر حول العالم بسرعة المرض الذي بلغ ذروته في اعتداءات ١١ سبتمبر والذي يحمل ملامح فوضوية لتمرد عاجز كونه يقاد ضد عدو يتعذر قهره، بالتعابير التداولية لفعل خاضع إلى غائية. والأثر الوحيد الممكن من ورائه هو غرس إحساس بالصدمة والقلق لدى الشعوب والحكومات. فمن وجهة نظر تقنية، إن الحساسية العالية بالتدميرية لدى مجتمعاتنا المعقّدة تقدّم فرصاً مثالية لحدوث قطع دقيق للنشاطات الجارية قادر على التسبب بأضرار بالغة بأدنى التكاليف، إذ يدفع الإرهاب الشامل بمظهرين إلى أقصى حد: غياب الأهداف الواقعية، والقدرة على انتزاع منابعه من انجراحية الأنساق المعقدة.

وبالنسبة إلى العالم العربي، يقول هابرماس إنه "ما زال هناك في العالم (الغربي) من يقول لحظة نكوصنا المظلمة: إن العالم العربي مبني على واحدة من أرفع الحضارات القديمة، وإن في الإسلام يجد العرب يد العون من تراث ديني مكافئ للمسيحية". غير أن العرب يواجهون اليوم إرباكاً ملحوظاً من الحذر والحساسية التي يغمز بها في قضية الصراع العربي - الإسرائيلي، ولكن يجب ألاّ يؤخذ هذا بمعزل عن النقد القاسي الذي يوجّهه هابرماس إلى إسرائيل وسياستها العدوانية وكذلك إلى الدول الأوربية في قضايا الهجرة واللجوء والتعدد الثقافي والاعتبارات العنصرية التي تقف خلف هذه المواقف.

والمفارقة - كما يقول هابرماس - هي أن العرب أفاقوا فجأةً على أنباء الهجوم على برجي منهاتن وأخذوا يشعرون بعمق المأساة التي يعيشونها، ليس مأساة الضحايا فحسب، بل مأساتهم هم، التي تكشف الواقع على حقيقته. فالصدمة نبشت الكثير من المشاكل التي تعترض المجتمعات العربية والخلافات والاختلافات بينهم. لقد انتبهوا إلى أن ما يقولونه لا يتطابق دوماً مع ما في الواقع من غياب للحريات وعدم تطبيق الديمقراطية وتطور مؤسسات المجتمع المدني واحترام حقوق الإنسان.

عندما سأله أحد الصحفيين عن رأيه في الإرهاب والحرب أجاب هابرماس بأن "الإرهاب له جذور يجب التغلب عليها، ولكن قوام الإرهاب هو الفقر والشعور بالإهانة، أما الحرب فليست الحلِ المناسب للقضاء على الإرهاب"، ومن يريد تجنّب الحرب بين الحضارات عليه أن يفكّر ملياً وبجدلية منفتحة وأن يستعيد في ذهنه سيرورة العلمانية في الغرب، ومآسي الحرب العالمية الثانية، التي مثلت منعرجاً خطيراً بالنسبة ألى أوروبا عامةً وألمانيا خاصةً، حيث لم يعرف العالم عنفاً يماثل العنف الذي تفجّر خلال النصف الأول من القرن الماضي، وبطبيعة الحال علينا ألاّ ننسى القمع والمجازر الفظيعة التي ارتُكبت فيه. إن الحرب ضد الإرهاب ليست حرباً، فالإرهاب يعبّر عن نفسه اليوم في الصراع بين الحضارات وكذلك بين الدول، ولكن بذهول ومن دون أن يشعر المرء بعواقبه الوخيمة. وعلى العقلانية الغربية أن تراجع قِصر نظرها وذلك عبر التعلم من الثقافات الأخرى وعبر تواصل عقلاني وحوار مفتوح. وحين تستحق هذه المواجهة الاسم الصحيح، يتطلب ذلك أن تخرج إلى النور العناصر العقلانية المغمورة من التقليد الغربي وأن تستخدم إمكاناتها الكامنة في النقد والنقد الذاتي وقدرتها على التحول الذاتي حتى تتمكن من رؤية ذاتها بشكل جذري وكذلك الآخر وفهمه بشكل صحيح.

أما الأصولية، على رغم لغتها الدينية، فليست سوى ظاهرة حديثة في الدول الإسلامية، التي دفعت إلى الشعور بأن وراءها يكمن دافع انعدام العدالة الاجتماعية وعدم المساواة وكذلك انعدام وسائل تحقيقها، وهذا يعكس توقيتاً غير متعادل بين الحضارة والمجتمع في بلدان القائمين بهذه الأعمال الإرهابية الذين صُدموا بسرعة ما رأوا من تحديث سريع وتجذّر وتطرف.

كما دعا هابرماس إلى تقدير الأعمال الإرهابية تقديراً موضوعياً سليماً، إذ توجد

اليوم أرثوذكسية ذات عقلية متحجّرة في الغرب، مثلما توجد هذه الأرثوذكسية في الشرق الأدنى والشرق الأوسط بين المسيحيين واليهود.[1]

هل الإنسان أناني أم أنوي؟

من بين المفكرين الاجتماعيين الذين عالجوا العنف على الوردي الذي ناقش موضوع الطبيعة البشرية وعلاقة الإنسان بالعنف وطرح سؤالاً هاماً هو: هل الإنسان أناني أم أنوي؟

والحقيقة فقد احتلت الأنوية عند علي الوردي موقعاً بارزاً في تفكيره وفي آرائه حول الطبيعة البشرية وكونت محوراً من المحاور الرئيسية في فلسفته الاجتماعية. فالأنوية هي الشعور بالذات تجاه الآخرين، الذي يجعل الإنسان في سعي دائم لإشباع ذاته من أجل رفع مكانته الاجتماعية في نظر الآخرين وكسب ودهم ورضاهم وإعجابهم. وهو شعور يرتبط بمراقبة الآخرين له وردود فعله عليهم لأنه يعيش في مجتمع يفرض عليه علاقات اجتماعية معينة. فالإنسان، إذاً، "أنوي" وليس "أناني"، والفرق بينهما هو أن الأنوية إحساس اجتماعي، بينما الأنانية إحساس فردي يجعل الإنسان يهتم بمصلحته الخاصة دون غيرها، فهي إحساس أناني فردي.[2]

سارتر والعنف

بدأت الفلسفة الوجودية كحركة فكرية لجيل كامل في فرنسا بصورة خاصة وأوروبا بصورة عامة، وبخاصة بعد أن لمع نجم جان بول سارتر بعد الحرب العالمية الثانية، الذي شارك بدون هوادة في حركة المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني مع سيمون دي بوفوار وألبير كامو، بحيث أصبحت الوجودية تياراً فكرياً شعبياً قاده مثقفون وغير مثقفين، منطلقين من أبسط مفاهيمها وهي "الحرية المطلقة" التي نادوا بها، مقابل

١ إبراهيم الحيدري، "الحداثة المغلوبة"، مصدر سابق.

٢ إبراهيم الحيدري، **علي الوردي - شخصيته ومنهجه وأفكاره الاجتماعية**، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٦، ص١٦٩.

سخف الحياة الذي يورث القلق والغثيان، ورفع الإنسان فوق كل شيء ورفع القيم الحسية والأخلاق النفعية وتهميش القيم الإنسانية النبيلة التي ترتبط بالحق والضمير. فالفلسفة لها هدف وموقف مسؤول وعليها توجيه الإنسان لتحقيق ذاته.

ومن الجدير بالذكر أن انتشار وذيوع الفلسفة الوجودية بعد الحرب العالمية الثانية كان بسبب استخدامها الخطاب الأدبي والوجداني وبفضل ما أنتجه روادها من أعمال أدبية وفنية ومسرحية جسّدت المفاهيم المركزية للفلسفة الوجودية، كالحرية والقلق والاختيار وعبثية الوجود وغيرها من المعاني، وخاضت سجالاً نقدياً حاداً مع التيار الفلسفي العقلاني، من جهة، ومع التيار السيكولوجي - الفرويدي من جهة ثانية. فهي، أولاً، انتقدت الأنساق الفلسفية التي استسلمت للتجريد العقلاني وشددت على القدرات المعرفية للعقل وبخاصة الفلسفة الهيغلية والفلسفة الكانتية وادّعائها بقدرتها على تفسير الوجود تفسيراً عقلانياً، منطلقةً من نسبية المعرفة وذاتيتها، وهو سر احتفائها بهايدغر وكيركيغارد اللذين أكّدا على محدودية العقل. وثانياً، نقدها الشديد للفرويدية، لأنها ألغت الحرية الإنسانية لصالح اللاشعور الخارج عن إرادة الإنسان. وثالثاً، خاضت سجالاً مريراً مع البنيوية لأنها أخضعت الإنسان إلى الأنساق اللغوية.[1]

لقد ذهب جان بول سارتر، رائد الفلسفة الوجودية وأول من تحدث عن الوجود الإنساني، وتجرأ على الغوص في تساؤلات حول وعي الإنسان وعن ماهية وجوده في هذا العالم، متسائلاً: هل أنا موجود حقاً؟ وما الهدف من وجودي؟ وإذا كان هناك هدف ما، فهل يمكنني تحقيقه؟

في كتابه **الوجود والعدم** نادى سارتر بأسبقية الوجود على الماهية، فالإنسان يوجد أولاً ثم يخلق ماهيته ويبني مشروعه الحر بعد ذلك. كما يربط سارتر بين أسبقية الوجود على الماهية وبين فكرة الحرية التي هي أساس المعرفة. وبما أن الإنسان رُمي في هذا الوجود بلا سبب، فهو لم يختر هذا الوجود، وبذلك فهو يشارك في العبث الكلي. فالحرية عبث. فهو يقول: "إنني محكوم عليّ بأن أكون حراً".[2]

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص٣١٩.

٢ عقبة زيدان، "سارتر والوجود الإنساني الحر"، جريدة **الثورة**، مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، ٢٠١٣/٩/٣٠.

لقد رأى سارتر أن على الإنسان أن يكون هو نفسه حراً وأن يحدد لنفسه هدفاً يسعى إلى تحقيقه، بل هو من يحدد الأهداف لنفسه وهو المسؤول عن الأعمال التي يفعلها والتي لم يفعلها، لأنه يحمل على كتفيه أعباء العالم. وقد وصل في فرديته إلى القول إن "الآخرين هم الجحيم!".

إن قيمة الحرية التي ينادي بها سارتر تتلازم مع قيمة التضامن الإنساني عبر التاريخ مع المظلومين والمضطهدين والمسحوقين تحت عجلات العنف والمادة. ولذلك دعا سارتر إلى تمجيد العنف باعتباره "جوهر الإنسان"، هذا الإنسان يعيد خلق نفسه بنفسه، لأن المضطهدين في الأرض لا يمكنهم أن يصبحوا بشراً إلا عبر "الجنون القاتل"، لأن "الآخرين هم الجحيم". كما قال سارتر: "أعترف أن العنف بأي شكل يتجسّد فيه هو فشل، لكنه فشل لا يمكننا تجنبه لأننا نعيش في عالم من العنف. وإن صحّ أن اللجوء إلى العنف في مواجهة العنف سيساهم في توليد المزيد منه، فيصبح أيضاً أنه السبيل الوحيد إلى إيقافه".

لقد اكتسب سارتر منذ وقت مبكر وعياً مناهضاً للظلم والاستعمار. فعندما احتلت ألمانيا النازية فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية، كما وقف بشجاعة إلى جانب حرية الشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي. وقبل ذلك التاريخ ساند الدستور التونسي الجديد ودعم استقلال المغرب وشارك في مؤتمر بهذا الخصوص عام ١٩٤٨.

وكان سارتر من المفكرين الثوريين القلائل الذين قاموا بتحليل عميق للمجتمع الكولنيالي في عقدي الخمسينيات والستينيات وأول الرواد الذين حاولوا فهم العنف وسلّطوا الأضواء عليه، خصوصاً العنف المرتد على الذات والعنف الموجّه إلى الآخر، المثيل الذي هو في الواقع صورة الذات ومرآة تعكس عجزها ومهانتها.

وفي مقالة شهيرة له بعنوان "الاستعمار منظومة" تطرق سارتر إلى العنف الذي يظهر اقتصادياً وأيديولوجياً، وبالتالي هيمنة "الأوباش" في الحرب ضد الجزائر.

ويأخذ العنف عند سارتر مناحي طغيانية مختلفة، وتستمر تجليات مرارته في اشتعال دائم لغضبه. يقول سارتر: "إننا نلاحق وهم السعادة، فمنذ سبع سنوات تجسد فرنسا صورة كلب مسعور يجرّ طنجرة بذيله، ويزداد هلعاً يوماً بعد يوم. ولا أحد ينكر

اليوم أننا توخينا تخريب وتجويع وتقتيل شعب مغلوب على أمره كي نُركّعه، لكنه بقي صامداً، ولكن السؤال: بأي ثمن؟"[1].

فرانس فانون وشرعية استخدام العنف

لقد ألهمت كتابات فانون ومواقفه الثورية كثيراً من حركات التحرر في أرجاء العالم، حيث كان من المؤمنين الأشداء بأن مقاومة المستعمر تتم باستعمال العنف، والعنف فقط، من جهة المقموع، فما أُخذ بالقوة لا يُستردّ إلا بالقوة! ففي كتابه **معذبو الأرض** يقول: "إن العالم الكولونيالي عالم منقسم إلى مجتمعين، مجتمع المستعمَرين ومجتمع المستعمِرين، والحدود الفاصلة بينهما تتمثل في الجيش والشرطة. وإن رجل السلطة هو الناطق الرسمي للدولة الكولونيالية ويمثل الوسيط الوحيد بين المجتمعين. ففي المجتمعات الرأسمالية تخفي الدولة حقيقتها الطبقية وراء ستار المؤسسات الاجتماعية والتعليمية ووراء ستار أيديولوجيات ذات مسحة إنسانية. أما في المجتمع الكولونيالي فتبدو الدولة مجردة من كل قناع، على حقيقتها التامة، وكمجموعة من المؤسسات والأجهزة المهيأة للجوء إلى العنف المطلق في كل آن".

ويشخص فانون الحالة النفسية للإنسان الذي يعيش تحت قهر الاستعمار، ومن أبرز مظاهر هذه الحالة الاغتراب والعذاب النفسي الذي يعانيه. فالدولة الكولونيالية تخفي إنسانية الإنسان المقهور وتلجأ إلى شتى الوسائل لإهانته واستعباده، "فهي تُدخل العنف إلى عقول وبيوت المستعمَرين وتُدخل في وعيهم أنهم ليسوا بشراً وإنما أشياء"، وبالتالي لا يمكن القضاء على هذه الدولة إلا عن طريق العنف. إن الوسيلة الوحيدة التي تبقى لدى الإنسان المستعبد لاسترجاع ذاته وحريته هي العنف، إنه عنف مطلق ضد استعمار مطلق. وبذلك يعيد العنف الحياة إلى الإنسان المقهور ويوقظه من سباته العميق ويكشف له عن إنسانيته التي طمسها المستعمر.

وفي رسالته التي استقال فيها من منصبه كطبيب في مستشفى الأمراض العقلية، إبان حرب التحرير الجزائرية، يقول: "إن الإنسان الجزائري يحسّ بالغربة والوحشة

---

١ آن ماثيو، "جان بول سارتر وحرب الجزائر"، موقع *uein maracain in Wordpress*.

في بلده، إنه يعيش في حالة تجريد من آدميته. وإن البناء الجزائري الذي فرضته فرنسا على الجزائر يعادي كل محاولة لانتشال الفرد الجزائري من حالة عدم آدميته وإعادته إلى حالة الآدمية التي هو بها جدير". فالاستعمار تهديم مستمر ويومي لشخصية الفرد الجزائري من خلال عقد النقص التي غرسها وعمّقها الرجل الأبيض في الفرد الجزائري، وهي تكشف الأساليب في امتصاص دماء الكرامة من شرايين الفرد الجزائري وإعلان الخوف والمذلة والمهانة مكانها.[1]

كما أكد فانون على "أن شعوب العالم الثالث التي تركتها الدول الغربية وحكمت عليها بالتقهقر إلى الرواء، أو على الأقل بالجمود في مكانها، بسبب أنانيتها واستهتارها بالإنسان، عليها أن تتطور على أساس الاكتفاء الذاتي الجماعي".

كان من أهداف فانون "محو الاستعمار" وتغيير نظام العالم بقلبها قلباً تاماً. فإذا لجأ الاستعمار إلى ممارسة العنف المنهجي المنظم، فبأي حق يُنتظر من الضحية أن تكبح جماح النفس وأن تمتنع عن اللجوء إلى كلّ، أو أية، وسيلة تكفل تفكيك ذلك النظام؟

ولم يكن في مشروع فانون استخدام مفهوم العنف، حيث استخدم مفهوم "الكفاح المسلح والانتفاضة الجماهيرية". ففي **معذبو الأرض** استخدم "العنف المسالم والعنف الثوري" وقصد به ما يشبه تخليص الجسد من سموم الكحول أو المخدرات، كخطوة أولى ضرورية للتطهير، اتخذت عنده طابعاً جمعياً، وليس فردياً، للتخلص من المستعمِر القاهر والمستعمَر المقهور.[2]

ميشيل فوكو – السلطة والعنف

في أغلب مؤلفاته العديدة أكّد فوكو على أن العنف متواجد في مستويات عديدة ويتخذ مظاهر مختلفة، ولكنه كثيراً ما يرتبط بالسلطة، أيّاً كان نوعها، وبالسياسة، وكذلك بالظروف التاريخية. ويتمظهر العنف في المعرفة والخطاب وفي عنف القوانين وعنف المؤسسات الطبية وفي السجون والملاجئ. غير أن العنف الذي يحمل دلالة خاصة

١ مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي – سيكولوجية الإنسان المقهور**، بيروت، ١٩٨٤، ص٣١-٣٢.
٢ صبحي حديدي، "فرانس فانون – العنف والتحرر"، Subhi-hadidi.blogsopt، ١٥ أكتوبر ٢٠١٢.

بالنسبة للمجتمع الحديث هو ذلك الذي يتجلى في مؤسسات السجون، حيث يتعرض الإنسان في السجن لأفظع أشكال التعذيب الجسدي والنفسي. والهدف من شراسة هذا العقاب هو تطويع الأجساد وتذويب العقول وغرس الرعب في النفوس بهدف قبر كل نزوع إلى العصيان والتمرد والقضاء بصفة نهائية على كل روح نقدية. وعندما يُفرج عن إنسان من السجن يكون مغترباً قد فقد ذاته ووعيه الاجتماعي.[١]

في مديح العنف

إذا كان العنف ضرورة تاريخية بالنسبة لعدد من المفكرين الثوريين، فإننا نجد أحياناً مديحاً للعنف في ذاته. فقد أشاد كلٌّ من جورج سوريل وفرانس فانون وغيرهما به. ففي كتابه **تأملات في العنف**، الذي صدر عام ١٩٨٠، اعتبر سوريل أن إحياء المجتمع (البرجوازي) وإيقاظه من جديد لا يتم إلا عن طريق العنف، كما اعتبر أنه يجب تحريك الجماهير وتفعيلها عن طريق ترويج أفكار وأساطير سياسية من شأنها أن تثير الجماهير وتعبّئها للثورة. فالجماهير، بحسب سوريل، تؤمن بالأساطير السياسية، كتحقيق المساواة المطلقة والوحدة العمالية على الصعيد العالمي، أكثر مما تؤمن بالأفكار الواقعية. وإن الأساطير غير قابلة للتحقيق الكلي على مستوى الواقع ولكن لها قابلية على اختزان "طاقة تفجيرية" من شأنها أن تقود الجماهير إلى الثورة ضد النظام القائم. وقد انطلق سوريل من رؤية متذبذبة في أفكاره ومواقفه السياسية، حيث اعتبر أن المجتمع البرجوازي متهاوٍ ومتداعٍ، وأن الطبقة البرجوازية أبانت عن عجزها وقصورها السياسي في المجالس البرلمانية والإدارات الحكومية وكذلك عن تفسخ قيمها، وأنّ عن طريق العنف يمكن إحياء المجتمع وإيقاظه من سباته والنهوض به من جديد. ولذلك كان تأثير أفكار سوريل على الحركات الفاشية في إيطاليا أكثر قوةً وفعاليةً من تأثيره على الحركات السياسية اليسارية.[٢]

١ العلمي الإدريسي رشيد، "عن المسألة السياسية ومسألة العنف"، مصدر سابق.
٢ المصدر السابق.

الفصل الثاني

الثقافة والعنف

ما هي الثقافة؟

إن جوهر إحدى أهم المشكلات السوسيولوجية الرئيسية هو معرفة سياق التثقيف على نمو الفرد وتطور شخصيته وميوله التعاونية والعدوانية. فإذا كانت التنشئة الاجتماعية والتربوية تميل في مجتمع ما إلى تشجيع النزعة التعاونية، فإن سلوك الفرد يصبح، في أغلب الاحتمالات، اجتماعياً - تعاونياً وليس أنانياً، ولكن إذا طغت النزعة العدوانية على سلوك أفراد المجتمع فمن الممكن أن يسلك الفرد، أو يميل إلى أن يسلك، سلوكاً عدوانياً أو أنانياً يتعارض مع القيم الاجتماعية العامة، ويمارس أساليب مباشرة وغير مباشرة ووفق آليات ورموز وحيل متنوعة يبرر بها الفرد وهم السيطرة على الآخرين.

والحال أن التنشئة الاجتماعية والتربية والبيئة والتراث الثقافي وكذلك العلاقات الاجتماعية - السياسية تلعب دوراً هاماً في جعل بعض الأفراد (أو الشعوب) أكثر ميلاً إلى استخدام العنف من غيرهم، مع أن المجتمعات البشرية، القديمة والحديثة، تستخدم العنف ولكن بأشكال ودرجات متباينة. ففي بعض المجتمعات ترتفع معدلات الجريمة والجنوح، كما في الولايات المتحدة الأميركية، وفي أخرى تنخفض هذه المعدلات إلى درجة ملحوظة، كما في السويد. ويعود ذلك إلى نوعية الثقافة السائدة

وكذلك إلى المؤسسات الدينية والاجتماعية والثقافية التي تتدخل دوماً للحد من استخدام العنف أو تشجيعه. مثال على ذلك ما يجري في أفغانستان والعراق وفلسطين ولبنان، وذلك بسبب الظروف القاسية التي مرت عليها خلال العقود الأخيرة التي جرتها إلى حروب ومنازعات مع الدول وضدها، ومع الإثنيات والطوائف والأحزاب، وبعضهم ضد بعضهم الآخر. وربما يكون الموقع الاستراتيجي الهام ودول الجوار والمصالح العالمية الاستعمارية المتضاربة والتخلف الاجتماعي والثقافي والسياسي... عوامل مساعدة لهذه المآسي التراجيدية التي تمر بها.

سوسيولوجياً، يعتبر العنف استجابة مكتسبة من البيئة الاجتماعية والسياسية والثقافية. ففي المجتمعات التي تسود فيها النزعة الأبوية - البطريركية، وتقوى العصبيات القبلية والإثنية والطائفية، وتنعدم فيها الحرية واحترام الرأي والرأي الآخر، يتراجع التواصل والتفاهم والحوار أمام العنف، ليدخل المجتمع في دوامة من الحروب والتسلط والإرهاب، الذي لا يعاني منه النساء والأطفال والشيوخ والعجزة فحسب، بل ودول العالم الأخرى. وليس عجباً أن تبدأ أولى حروب القرن الواحد والعشرين في أفغانستان، وذلك بفعل الصدمة الحضارية التي تعيشها في مواجهة الحداثة التي دخلت إليها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، عن طريق التكنولوجيا وثورة المعلومات والاتصالات الالكترونية وما تفرزه وتثيره من معلومات تعتبرها طالبان كفراً وإلحاداً.

إن قبائل البشتون في أفغانستان تعودت على استخدام العنف، وبأشكال مختلفة، وذلك بسبب الظروف القاسية التي مرت عليها خلال العقود الاخيرة التي جرتها إلى حروب ومنازعات مع الدول وضدها، ومع الإثنيات والطوائف الأخرى.

ومن جهة أخرى فإن ثقافة العنف التي فرضها النظام السابق في العراق كانت قد فككت منظومة القيم والمعايير الاجتماعية الثابتة وأحلّت محلها قيم الحرب والقمع والخوف وفرضتها على المجتمع عن طريق عسكرة المجتمع واستخدام وسائل الإعلام المركزية الموجهة التي تسيطر عليها الدولة وإحلال صورة "السيد الرئيس القائد" المكان الأبرز فيها، بحيث انهالت على اللاوعي الاجتماعي وبدون انقطاع واخترقت جميع مؤسسات الدولة والمجتمع، وأنتجت وعياً مستلباً وعنفاً مضاداً تحول إلى ظاهرة عامة اتُّخذت كذريعة لحسم الصراعات على المصالح والاستحواذ

على السلطة والثروة. كما قادت هذه السياسة الإعلامية المركزية إلى عزلة العراق عن العالم عزلةً تامة، وعملت على تدهور طرائق التفكير والعمل والشعور وتشويه الثقافة وتفكيك النسيج الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية، بحيث جعلت الفرد العراقي يرتد على ذاته وعلى مجتمعه ويصبح أنانياً وعدوانياً ويقطع الخيوط التي كانت تربطه بالقيم والمعايير الاجتماعية التي سادت في منتصف القرن الماضي. ولهذا يمكننا القول إن شيوع ثقافة العنف تولّد بدورها شخصية متسلطة وخاضعة في آن.

وإذا كانت الثقافة هي حاملة القيم وموجّهة للأهداف، فهي في ذات الوقت تمارس ضغطاً على الأفراد وتوجّه سلوكهم وتحدّد مواقفهم. ووظيفة الثقافة هي أنها تحدد لكل فرد انتماءه إلى إحدى الجماعات، وهي التي تحدد مجال اتصاله داخل الجماعات وفيما بينها. فالثقافة تنشئ وحدة مشتركة تقوم عليها الأخلاق والمعرفة والقيم وأساليب العمل والتفكير وطرائق السلوك. ومن يخرج عن هذه الطرائق، ولا يعتمد على القيم والمعايير التي تحددها، إنما يعلن رفضه لتلك الثقافة. وإن هذا الرفض يعني خروجاً على الثقافة السائدة وتعبيراً عن مظهر من مظاهر العنف والتمرد على المجتمع. وعندما يرفض الإنسان الثقافة السائدة فإنه يؤكد على أنه يتبنّى ثقافةً أخرى غير ثقافته الأصلية. وكل تمرد يعتبر عملاً فوضوياً غير مرغوب فيه، لأنه نقيض السائد. وهو ما يلفت الانتباه إلى جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، هو أنه ما من شيء يمتلك الصواب الكامل، وأن لكل مجتمع سلبياته، وأن أي خروج على ما تعارف عليه أفراد المجتمع يعني الحاجة إلى ضرورة التغيير.

إن العنف، بأشكاله وأساليبه، هو من أخطر الظواهر الاجتماعية السلبية التي تسود العالم شرقاً وغرباً، وهو ينشأ بفعل غياب الوعي الاجتماعي والعقلانية والحرية والعدالة وحقوق الإنسان، التي هي المبادئ الأساسية لدولة القانون والمجتمع المدني، التي تقوم على التفاهم والحوار والتعددية السياسية والاعتراف بالآخر.

الثقافة ذاكرة المجتمع

يُجمع علماء الاجتماع والانثروبولوجيون على ضرورة التمييز بين الثقافة والمجتمع،

والسبب يعود إلى وجود اختلافات في طبيعة وخصائص كل منهما، مع وجود علاقة جدلية تربط بينهما. وهناك شبه اتفاق عام على أن الثقافة هي طرق التفكير والعمل والسلوك التي يكتسبها الفرد باعتباره عضواً في مجتمع، بحيث يستطيع بموجبها التكيف والتلاؤم مع المحيط الطبيعي والاجتماعي. أما المجتمع فهو مجموع الأفراد الذين يعيشون في بقعة جغرافية معينة ويتفاعلون فيما بينهم ضمن شبكة من العلاقات الاجتماعية المتداخلة بعضها مع بعضها الآخر. فإذا كان المجتمع هو الأفراد في عملية تفاعلهم فيما بينهم، فإن طريقة حياتهم وسلوكهم هي الثقافة. فهي، إذاً، مجموعة مترابطة ومتشابكة ومتداخلة من أنماط التفكير والعمل والسلوك التي تؤلف الأدوار التي تحدد السلوكيات المنتظرة من مجموع أفراد المجتمع. فالثقافة بهذا التعريف هي جرد لسائر نماذج السلوك التي يقوم بها أعضاء المجتمع أو قسم منهم، وموقع هذه السيرورات يشكل، في الحقيقة، الأطر الثقافية السائدة، أي التفاعلات التي تقوم بين الأفراد، وبمعنى آخر نماذج السلوكيات المتولدة عن هذه التفاعلات، التي تقوم على آليات تأسيسية مختلفة، كاللغة والتربية والقيم والعادات والتقاليد والأعراف والطقوس ووسائل الاتصال والمعاني الرمزية وغيرها، تتراكم عبر الأجيال وتكون لها صفة معيارية. إن بنية المجتمع الفكرية، ذات الصفة المعيارية، من الصعب الانحراف عنها وذلك لوجود جزاءات اجتماعية تُطبّق تلقائياً عند الخروج عليها، لأنها تحدد الأدوار ونماذج السلوك. وبهذا تصبح الثقافة ذاكرة المجتمع الشعورية واللاشعورية.[1]

ومن التعريفات الهامة والدقيقة لمفهوم الثقافة "إعلان مكسيكو" لعام ١٩٨٢ الذي ينص على أن "الثقافة، بمعناها الواسع، هي جميع السمات الروحية والمادية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وتشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ومنظومة القيم والمعتقدات والتقاليد وغيرها، التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته وتجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية، المتمثلة بالقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي".

وهناك شبه اتفاق عام على أن الثقافة:

١ مليفل هرسكوفيتز، **أسس الانثروبولوجيا الثقافية**، (ترجمة رباح النفاخ، وزارة الثقافة)، دمشق، ١٩٧٣، ص٣٤.

- تُكتسب بالتعلم وتساعد الإنسان على التكيف مع المحيط الطبيعي والاجتماعي؛
- كثيرة التنوع وتتكون من عناصر ومقومات مادية ومعنوية؛
- أكثر من مجرد ظاهرة بيولوجية، فهي تشمل كل ما يكتسبه الإنسان من محيطه الاجتماعي بشكل شعوري أو لاشعوري.

ولفهم طبيعة الثقافة من الممكن تحديد خصائصها بصورة عامة وهي كما يلي:

الثقافة عامة كتجربة إنسانية، ولكنها خاصة في أشكالها المحلية أو الإقليمية وذلك بسبب اختلاف البيئة والمحيط الطبيعي والاجتماعي.

الثقافة ثابتة غير أنها ديناميكية، فهي في تغير دائم وتبدل مستمر.

الثقافة تملأ حياتنا ولكنها تحدد سلوكنا وتصرفاتنا، ونادراً ما تدخل نطاق تفكيرنا الواعي.[1]

وعن طريق الثقافة نهتدي إلى القيم ونمارس اختيار القيم التي تناسبنا، لأنها وسيلة للتعبير عن الذات والتعرف عليها والبحث دون كلل عن مدلولات جديدة للحياة وحالات إبداع مستمرة. فالثقافة مكتسبة، وهي بذلك ليست ظاهرة بيولوجية بل تكتسب بالتعلم، ومن خصائصها انتظام سياقها واستجابتها للبيئة الطبيعية والاجتماعية وفق أشكال التقنية المتاحة. ومن هنا نجد أن سلوك الفرد غالباً ما يتطابق مع "الثقافة السائدة"، وهو تعميم يؤدي بنا إلى إمكانية التنبؤ بسلوك الفرد المتكيّف وفق هذا النمط الثقافي أو ذاك. أما عملية التثقيف فهي عملية تشريط شعوري أو لاشعوري تجري ضمن حدود معينة تحددها القيم والأعراف التي تربط الجماعة بعضهم ببعض وتدفعهم للتكيف معها، وهي عملية تبدأ منذ الطفولة ولا تنتهي إلا بالموت. وخلال عملية التثقيف ينزع الفرد إلى تبنّي "الشخصية النموذجية" التي يرغب بها المجتمع، بحيث يصبح الأفراد في مجتمع معين متشابهين في ثقافتهم تقريباً. وهنا تكمن إحدى أهم المشكلات الجوهرية في دراسة الثقافة ومعرفة سياق التثقيف على تطور ونمو الشخصية، وكذلك كشف العلاقة الجدلية بين الثقافة والفرد من جهة والثقافة والمجتمع من جهة أخرى. فكل انسان يستطيع أن يتقبل أية عناصر ثقافية، ولكن شرط أن تتوفر الظروف المناسبة لتعلمها ثم تقبلها. وفي ذات الوقت، فإن كل ثقافة تستطيع

---

١ المصدر السابق، ص٥-٧.

أن تؤثر في الفرد عن طريق تعلمها واكتسابها. ومن الملاحظ، في جميع المجتمعات الإنسانية، أن الأفراد يسعون غالباً إلى الامتثال لأنماط السلوك التي تقرّها الجماعة، لأن الثقافة السائدة هي التي تحدد الأهداف التي يريدون الوصول إليها.[١]

القيم الاجتماعية

تتعدى أهمية القيم نطاق الفكر الفلسفي والأخلاقي، فهي من المفاهيم الجوهرية في جميع ميادين الحياة، الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية، التي ترتبط بالعلاقات الإنسانية في جميع أشكالها، وتكون معاييرَ وأهدافاً تتغلغل في اتجاهات ودوافع وتطلعات الأفراد، وتظهر في طرائق تفكيرهم وعملهم الشعوري واللاشعوري، وكذلك في مواقفهم وسلوكهم. وتعبّر القيم عن نفسها في عادات وأعراف وقوانين ونظم اجتماعية يتداولونها في حياتهم اليومية ويهتدون بها في أفكارهم وسلوكهم، مثلما تعبّر عن معانٍ عديدة ترتبط باهتمامات الأفراد ومعتقداتهم وأعرافهم ورغباتهم وميولهم واتجاهاتهم، وهي بذلك تعبّر عن حقيقة شخصية وذاتية سيكولوجية لا تخضع للقياس.

وعموماً يمكننا تقسيم القيم إلى نوعين: قيم إيجابية اكتسبت صفة الرضا والقبول من قبل الأغلبية، كعمل الخير والصدق والتعاون والأمانة والنزاهة والجمال والتسامح واحترام حقوق الإنسان؛ وقيم سلبية لا تلقى الرضا والقبول من قبل الأغلبية وتعتبر انحرافاً عن القيم والمعايير الاجتماعية الإيجابية السائدة، كالقيم المادية النفعية والأنانية وعدم التسامح والكذب والتجاوز على حقوق الغير وغيرها.

كما أن القيم نسبية وغير ثابتة وتختلف من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن شخص إلى آخر، بالرغم من أن هناك قيماً إنسانية عامة تتفق عليها أغلب المجتمعات الإنسانية. وعموما فالقيم نسبية وديناميكية وغير ثابتة لأنها تبنى على تجربة الأفراد، كل حسب ثقافته، وتتغير بتغيرها.[٢]

١ إبراهيم الحيدري، "الثقافة والشخصية"، دراسات سوسيولوجية، **مجلة علم الاجتماع**، العدد الأول، جامعة عنابة، ١٩٨٦، ص٦٥.

2 Penedict, R., *Patterns of Culture*, Pinguin Book, N.y. 1946, p. 36;

وكذلك سامية حسن الساعاتي، **الثقافة والشخصية**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣، ص٩٨-٩٩.

التنشئة الاجتماعية

إن الفرق الرئيسي بين الحيوان والإنسان هو ردود فعل الإنسان وميله للعيش في مجتمع وبناء ثقافة. ففي الوقت التي تكون فيه ردود الفعل الحيوانية غريزية، تكون ردود الفعل الإنسانية عقلانية واعية. ولما كان الإنسان، باعتباره كائناً اجتماعياً عاقلاً، يجمع الخبر والتجارب بواسطة اللغة والعمل، فإنه يراكمها عبر الأجيال لتكوّن ما نسميه "الثقافة". فالثقافة، إذاً، هي ظاهرة خاصة بالإنسان وتُكتسب بالتعلم، حيث يأخذ التعلم والتدريب والتربية والتوجيه أهمية خاصة في تحديد شكل الحياة في المجتمع. ونستطيع أن نطلق على عملية التعلم والتعليم، التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات الحية، اسم "التنشئة الاجتماعية" أو "التثقيف". ولهذا لا يمكن أن يستغني المرء عن عملية التثقيف، لأن هذه العملية هي أساس الثقافة، التي تبدأ منذ الولادة ولا تنتهي إلا بالموت.

ويظهر أثر سياق الثقافة في حياتنا في تقبلنا للكثير من مظاهر ثقافاتنا دون تردد ونقاش كالكلام والمشي وإلقاء التحية وركوب السيارة وعادات الأكل وجميع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بما فيها التسامح والعنف.

ثقافة العنف والقيم الاجتماعية

ترتبط ثقافة العنف بمنظومة من القيم الاجتماعية التي تحرك السلوك وتوجهه نحو أهداف محددة، وإن اختلاف الناس في ثقافة العنف يعود إلى درجة تأثر الفرد بمنظومة القيم الاجتماعية والثقافية، مع أن الإنسان لا يولد وهو مزود بالفطرة بهذه المنظومة الثقافية وإنما يكتسبها من ثلاثة مصادر رئيسية هي: الأسرة (التنشئة الاجتماعية والتربية البيتية) والمدرسة (النظام التربوي والتعليمي) والسلطة (نظام الحكم)، حيث تشير الدراسات السوسيولوجية إلى أن العائلة العربية، وخاصةً في الأوساط الشعبية، تنشئ أطفالها وتربيهم على أسس تسلطية قمعية تقوم على العقاب الجسدي والتخويف والتهديد والقهر النفسي مما يجعلهم متمردين أحياناً وخاضعين نكوصيين في أحيان أخرى، وهو ما يشعرهم بالدونية والتبخيس ويؤدي إلى عقدة الشعور بالنقص، ما يؤدي بدوره إلى قمع حرية الفرد. وتبدأ ممارسة التسلط على الأطفال منذ الصغر، فالأب

يخوف أطفاله بالعقاب إن لم يطيعوه طاعةً تامة فبالعصا (والعصا لمن عصى)، والأم تخوف أطفالها بالأب أو بأحد الحيوانات (اسكت جاء الكلب) أو بالجن والعفاريت. وهذه الأدوات التي تستخدم لقمع الأطفال تخنق فيهم روح النقد وتغلق أمامهم أبواب الحرية والتساؤل والحوار. وحسب علماء النفس فإن كثيراً من المنحرفين والجانحين وحتى المجرمين هم من المتمردين على نظام العائلة الصارم، الذين عاشوا خبرات وتجارب تجعلهم محتقرين أو موضوعاً للسخرية والقمع والقهر النفسي. إن قمع الأطفال من التعبير عن أنفسهم وكبح حريتهم يدفعهم إلى أن يردّوا الاعتبار إلى ذاتهم من خلال النيل من الآخر وإذلاله أو الاعتداء عليه بشكل من الأشكال.

التربية والتعليم والقمع

تؤثر منظومة التربية والعليم بجميع مؤسساتها، من المدرسة الابتدائية إلى الجامعة، تأثيراً كبيراً في تشكيل القيم الاجتماعية والأخلاقية لدى التلاميذ والطلبة، خصوصاً إذا عرفنا أن المنظومات التعليمية والتربوية تكرّس علاقات السلطة القمعية، وذلك بتأثير النظام الأبوي البطريركي الذكوري الذي يسعى إلى الضبط الاجتماعي القائم على التسلط والخضوع بدل ممارسة الحرية في استيعاب المعرفة. وأساليب الضبط الاجتماعي تقوم على السيطرة على الأطفال عن طريق التلقين وحشو الذاكرة بالمعلومات الكمية وليس النوعية التي تجعل التلاميذ يأخذون المعلومات كمسلمات دون فهم ونقد. والتلقين هو أسلوب من أساليب السيطرة على أذهان التلاميذ التي تجبر الطلاب على التسليم والعجز والخضوع، وهذا ما يجعل عقول التلاميذ تستقبل المعلومات دون أي حوار ونقد.

والسلطة في المجتمعات العربية مرادفة للتسلط والإكراه والقهر، بالرغم من أنها، في المفهوم الفلسفي وكذلك الأخلاقي، ضرورة اجتماعية من واجباتها الأساسية تنظيم شؤون المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية بين المواطنين.

كما أن العنف يزداد في المجتمعات الأبوية الذكورية أيضاً. ففي البيئة ذات النزعة الأبوية الذكورية (البطريركية) يكون هناك تسلط من نوع آخر هو التسلط التربوي القمعي من جهة الذكر والخضوعي النكوصي من جهة الأنثى. إن هذه الثنائية من التسلط والخضوع تولّد صراعاً وتناشزاً اجتماعياً ونفسياً، إذ ينشأ الأطفال في وضعية من شأنها

تضخيم الذكورة وتبخيس الأنوثة، وتجعل من الأب يميل إلى التسلط على المرأة والعائلة، كما تجعل الولد الأكبر رجلاً يميل إلى التسلط على إخوته وأخواته، فهو يتسلط ويتحكم حتى في أخته التي تكبره سناً، بل يقوم بقمع رغباتهم التي يرغبون في التحرر منها. وينتقل هذا التسلط والخضوع إلى الشارع والمدرسة والوظيفة حتى أعلى هرم السلطة.

والمفارقة، كما يقول قاسم حسين صالح، أن عامة العرب رسمت صورة عن السلطة العربية كما في الفيلم المصري "سي السيد"، عن ثلاثية نجيب محفوظ المعروفة، الذي يحلل لنفسه كل شيء من اللهو الحرام ولكنه يحرم على أهل بيته وزوجاته كل شيء من اللهو الحرام. إن هذه المفارقة خلقت حالة من اغتراب الفرد العربي عن السلطة نجم عنها فقدان المعنى، أو بمعنى آخر فقدان الهدف من الحياة، وبذلك أصبح الفرد العربي موزعاً بين القديم والجديد وهو اغتراب عن السلطة والمجتمع والذات، مما يسبب محنة نفسية وثقافية وقيمية تعمق عند الفرد إحساساً عميقاً بمشاعر الخيبة والإحباط وتمارس آلية إسقاط ذلك على قوى أخرى حتى تتنصّل من المسؤولية.[١]

وجوه العنف المتعددة

هناك حقيقة جديرة بالملاحظة هي أن تاريخ الإنسان مملوء بأشكال العنف وأنواع الصراعات والمنازعات والحروب، ومازال العنف حتى اليوم يتخذ وجوهاً وأشكالاً وأساليب ووسائل دفاع وهجوم مختلفة ومتنوعة، وأغلب وسائله وأدواته هي غير مشروعة ولا أخلاقية، وهدفه التخلص من العدو بكل الوسائل والأدوات، كالقتل والإبادة الجسدية والاغتصاب والتدمير. وفي مقدمة أشكال وأنواع العنف وأبشعها وأكثرها قتلاً ودماراً الحرب بجميع أشكالها التي تكلمنا عنها في مكان آخر من هذا الكتاب. ومن أهم أنواع العنف الأخرى:

- العنف المضاد

هناك أساليب أخرى تعتبر مشروعة تتمثل في شرعية استخدام العنف باعتباره عملاً

١ انظر قاسم حسين صالح، "التحليل النفسي لثقافة الإرهاب"، موقع الجمهورية، ٢٨/١/٢٠٠٨.

استثنائياً حين يمارَس للدفاع عن النفس في أوقات الخطر ومن أجل البقاء على قيد الحياة أو الدفاع عن الوطن، باعتباره عملاً ينبثق من ظروف غير عادية وغير طبيعية فرضتها الظروف السياسية وحولتها إلى قنوات للتعبير الحاد عن الرفض والشعور بالغضب العارم المخزون في ضمير الشعب الذي فقد الأرض والوطن والحرية والقدرة على الحركة، والذي فتح باباً واسعاً أمام العنف المضاد باعتباره آخر الخيارات المطروحة، كما يحدث للشعب الفلسطيني الذي يناضل للتحرر من عنف الصهيونية وإرهابها وأداتها القمعية المتمثلة بدولة إسرائيل، بعد أن تحول الدفاع عن الذات إلى مقاومة تنتظم في شرعية مضادة لحرب الإبادة التي تشنها إسرائيل، وبعد أن تحولت المقاومة إلى ثورة شعبية واسعة بدأت بثورة أطفال الحجارة.

والعنف السياسي يفرز دوماً عنفاً مضاداً يظهر في أساليب المعارضة السياسية والاحتجاجات والإضرابات حتى يصل العنف إلى الكفاح الشعبي المسلح الذي يستخدم كل وسائل العنف ضد السلطة. وتصل ذروة العنف السياسي المضاد في شكل انقلاب وثورة وما يرافقهما من عنف وقسوة.

في قوله المأثور يصف شكسبير في مسرحية مكبث، الذي فطن قبل غيره إلى العلاقة الملتبسة بين القاتل والضحية، بأن "الدم يورث الدم"، حيث يتكرر مشهد الدم المسفوح ويفقد طاقته على الإثارة. ويتساءل على لسان الملك لير: وهل من سبب ما في الطبيعة يجعل هذه القلوب قاسية؟ ويجيب على هذا السؤال أوسكار وايلد قائلاً: "المنظر المتكرر لا يثير الانتباه" لأن الناس تتواطأ عليه فتألفه.[1]

– العنف العرقي

العنف العرقي أو الإثني هو وليد الصراع بين الأعراق والإثنيات والأديان والمذاهب والطوائف والأقليات المختلفة حول الحقوق والواجبات وتطبيق حقوق الإنسان. وتعتبر الصراعات القومية والإثنية إحدى أهم البؤر التي تسهم في إنتاج العنف، كما في السودان والعراق وأنغولا وغيرها، وارتباطها بسياسات الدول والحكومات، وكذلك

١ إبراهيم الحيدري، "العنف والإرهاب بين استعمال القوة وتزييف الحقائق"، مجلة النور، لندن، ٢٠٠٧، العدد ٧٨، ص٥٥.

بتأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والثقافية وغيرها. وما يميز العنف العرقي هو تعميقه لحالات الصراع والانقسامات بين المكونات الاجتماعية المتعددة وعلاقاتها بعضها مع البعض الآخر، وكذلك إحداث احتقانات اجتماعية مستمرة تنتج بدورها أزمات وتأزمات سياسية متواصلة وتدفع في أحيان كثيرة إلى تعميق التطرف والتشدد والصراع بين الهويات، مما يفسح المجال واسعاً أمام تدخل أطراف إقليمية ودولية ذات ارتباطات إثنية وقومية ودينية مشتركة.

ومن الأمثلة الحية على العنف العرقي والديني العنف بين الإثنيات المختلفة التي يسود إندونيسيا، باعتباره ظاهرة اجتماعية خطيرة لها أسبابها ونتائجها الوخيمة على وحدة المجتمع. فإندونيسيا مقسّمة جغرافياً إلى أربعة أجزاء رئيسية حسب الجذور التاريخية للتكوينات الاجتماعية المتعددة في محاولة لتطبيق فكرة "الوحدة في إطار التنوع" التي طرحت منذ الاستقلال.

بلغ عدد سكان إندونيسيا عام ٢٠٠٠ أكثر من ٢٠٠ مليون نسمة، وتحتل العرقية الجاوية نسبة ٤٥% من مجموع السكان، وتتقاسم باقي الأعراق البالغ عددها ٣٠٠ بقية العدد، وتتعدد وتتنوع في إندونيسيا اللغات واللهجات لتصل إلى ما يقارب ٣٠٠ لغة ولهجة، وتسعى الحكومة الإندونسية منذ الاستقلال إلى نشر "لباجاسا" كلغة رسمية للبلاد. كما تتنوع في إندونيسيا الأديان كتنوع لغاتها، غير أن الحكومة الإندونيسية لا تعترف إلا بأربعة أديان هي الإسلام، وهو دين الأغلبية التي تكوّن حوالي ٩٠%، والمسيحية والهندوسية والبوذية. وهناك فجوة ثقافية تبلورت منذ آلاف السنين بين سكان المناطق الساحلية وسكان المناطق الداخلية. كما أن الوضع الجغرافي لإندونيسيا وتكوّنها من عدة آلاف من الجزر أدّى إلي زيادة حدة التباين في المجتمع وسهّل بروز التيارات الانفصالية.

لقد حاول سوهارتو الاستعانة بسياسة العمل الإسلامي المعتدل من خلال زيادة نفوذ المؤسسة العسكرية فأطلق العنان لشخصيات إسلامية بارزة مثل الرئيس السابق يوسف حبيبي. وكانت سياسة إندونيسيا تتبنى سياسة الاستعمار الهولندي في تهجير مئات الألوف من جزيرة جاوة المكتظة بالسكان إلى الجزر الأقل كثافةً، وهو ما أدى في النهاية إلى تنامي أعمال العنف بين السكان الأصليين وبين المهاجرين الجدد. كما أن سياسة إندونيسيا في تمركز الثروة في جزيرتي جاوة وبالي بشكل ملفت للنظر

تركت الجزر الأخرى الغنية بالنفط والثروات الطبيعية تعاني الإهمال. غير أن سياسة الدولة إبان حكم سوهارتو ركّزت على تطوير الاقتصاد دون الالتفات إلى التنمية والمساواة الاجتماعية بين مختلف مناطق البلاد. ومع كل المشاكل والصعوبات، فإن الحكومة الإندونيسية حاولت الحفاظ على وحدة المجتمع الإندونيسي.[١]

- العنف الديني

يشكّل العنف الديني الذي يأخذ شكل إرهاب دموي مشهداً مريعاً من الصراع الديني – السياسي بين الطوائف، وهو الأكثر قدرةً على إثارة الرعب والخوف والهلع في نفوس البشر. كما يلعب الخطاب الديني المتطرف بشقيه التكفيري والسياسي دوراً خطيراً في التفرقة بين طوائف المجتمع والصراع بينها وزرع الكراهية والعنف بين شرائح المجتمع المختلفة، سواء في داخل الدين الواحد أم بين طوائفه ومذاهبه المتعددة، وخاصةً في المجتمع المتعدد الديانات والمذاهب والطوائف الدينية، عبر فرض أيديولوجية دينية وحيدة الرؤى، مما يحرّم الآخرين من حق التمتع بممارسة حقوقهم الدينية وطقوسهم وحريتهم في ما يعتقدون به. إن هذه التفرقة الدينية تساعد على خلق بيئة حاضنة للعنف والعنف المضاد.

وبما أن الدين هو ظاهرة اجتماعية وأنه ينبذ العنف والكراهية، فإن العنف يسجّل حضوره بصورة واضحة في سلوك الجماعات الدينية المتطرفة، بالرغم من أن علماء الاجتماع لا يجمعون على القول بأن الدين عنيف بطبعه وأن العنف يصدر عن الدين صدوراً طبيعياً.[٢]

- العنف المقدس

ومن عناصر العنف الرئيسية التي تضمها دائرة العنف الديني هو العنف المقدس باعتباره وجهاً من وجوهه، وبالرغم من أن هذه الوجوه في جوهرها ذات طبيعة دينية

١ جابر سعيد عوض، "العنف العرقي والديني في إندونيسيا"، موقع الجزيرة نت.
٢ حسن عالي، "العنف الديني من منظور سوسيولوجي"، موقع مغرس، المغرب، ٢٠١٣/٩/٧.

واجتماعية ونفسية، كاستخدام الشعائر والطقوس والمراسيم الدينية التي تصاحبها التراتيل والرقص والتعاويذ وتقديم الأضحية الرمزية أو غيرها، وحيث تراق دماء كثيرة خلال إجراء تلك المراسيم والطقوس. وغالباً يرافق ذلك نوبات هستيرية واضطرابات سايكو- فيزيولوجية وهلوسات بصرية وهيجان جماعي ينعدم فيه الوعي والإحساس بالألم نتيجة الضرب والجروح والحروق والصدمات النفسية.[1]

كما يصاحب ذلك جلد الذات وإيلام الجسد كالضرب المبرح على الرأس أو الأرجل حتى تسيل منها الدماء، كما في عيد القيامة عند المسيحيين وفي احتفالات عاشوراء وتطبير الرؤوس بالقامات وضرب الظهور بالزناجيل (السلاسل) عند الشيعة وغيرهم من الشعوب.

هذه الانفعالات الجماعية تحمل في الحقيقة بذور عنف يتطلع للانفجار، ولكنها، من جهة أخرى، تكون صمام أمان للتنفيس عن المكبوتات بدل الانفجار والتدمير. ولهذا تكون لغة الطقوس ضرورية أحياناً، غير أن المبالغة فيها يخرجها عن محتواها وأهدافها وهي التعالي والتسامي الذي تشحنه رموزها.

والحال أن العنف المقدس هو عنف جماعي دوماً ويشترك فيه الجميع، وكل مجموعة يسيطر عليها العنف تبحث عن "ضحية" أو "كبش فداء" من شأنه أن يقدم قرباناً على مذبح العنف، وهو يعني وضع حد للعنف عن طريق الإجماع الذي يحققه. والطقس هو العنصر الدائم في جميع الانفعالات الجماعية وبخاصةً الطقس الديني الذي هو عبارة عن مجموعة من الممارسات النمطية المتوارثة التي من الصعب تغييرها وتعديلها.

كانت التضحية بالأشخاص أحد الطقوس الدينية البدائية لدى الشعوب القديمة. ففي اليونان القديمة كانت طقوس التضحية الدينية محور الثقافة الاجتماعية حيث كانوا يقدمون ضحية بشرية كقربان للآلهة - وهو في الحقيقة إرهاب غير مباشر للبشر من أجل الاستمرار في إخضاعهم والتسلط عليهم، لأن السلطة كانت تقوم على ركيزتين أساسيتين هما الدين والقوة، إذ كان الحاكم آنذاك يأخذ إحدى صيغ الإله. وكان طقس (الفارماكوس) في اليونان القديمة يقام به عندما تحلّ المحن والكوارث بمدينة ما، حيث تتم التضحية بإنسان أو حيوان محتفظ به لهذا الغرض. غير أن تجارب

١ فرنسوا لوجارنو، "وجوه العنف المتعددة"، في: إدمون بلان، **المجتمع والعنف**، مصدر سابق، ص٢٧.

البشرية أفرزت في الأخير فكرة جديدة تمثلت في إبدال الضحية. ففي الأساطير الإغريقية كان الأخوة متعاونين تقريباً وعلى الدوام، مثلما أن "المؤمنون إخوة" في الديانات الإبراهيمية التوحيدية. ومع ذلك فإنهم كبشر مدعوون لممارسة العنف ضد بعضهم البعض، ولا يمكن تبديد هذا العنف إلا بضحايا آخرين يكونون طرفاً ثالثاً ويتم التضحية بهم، لأنه لا يمكن خداع العنف إلا بتقديم بديل عنه، ولا بدّ وأن يأتي ذلك من الخارج، أي من الجماعة أو القبيلة. وهكذا فإن آلية القتل المؤسس، التي اكتشفها الناس كدواء مؤقت (للعنف الجماعي)، تمّت بنقل العداء إلى ضحية واحدة وحيدة أصبحت موضع كراهية جماعية وأُضفيت عليها صيغة "العدو" من الجماعة كلها، وبهذا تمّ تخفيف أو إيقاف الصراع والعنف بين الجماعات.

من قراءتنا لجميع الأساطير القديمة يظهر لنا أنها تضم بين طياتها مراحل تطور العنف المقدس. وفي المسيحية مثال متطور وواضح يعبّر عن طقس "كبش الفداء" كما جاء في العهد الجديد، وكذلك أسطورة تضحية النبي إبراهيم بكبش بدلاً من ابنه اسماعيل.[1]

- العنف المؤسس

من المعروف عند العديد من الشعوب البدائية القديمة أن الإنسان ما فتئ يقلّد ويحاكي، بوعي وتصميم، فعل القتل الجماعي، الذي كان في البداية تلقائياً ثم أصبح بالتدريج مؤسسياً، إذ يتم اختيار ضحية ما ويتم التضحية بها في طقس فداء جماعي. إن هذه الطقوس هي تكرار رمزي لعملية القتل المؤسسي التي غالباً ما تؤول على أنها بمثابة تجلٍ للآلهة. وبهذا يصبح فعل التضحية بذبيحة آلية أو ميكانيزم للاحتفاظ والاختزان، فكلما مارس مجتمع ما فعل التضحية بكبش فداء تناقص مستوى العنف فيه. هذه الآلية السيكولوجية (فعل التضحية) تعبّر عن رد فعل انعكاسي. فمثلاً، حين نكون في حالة غضب وانفعال نركل ما أمامنا بضربة قدم أو نرمي ما في أيدينا بقوة، وهذه الضربة تجعلنا نهدأ ونسكن. وبالرغم من أننا نعرف أن هذا النوع من رد الفعل لا معنى له، ولكن هذا، على أية حال، يمنعنا من الاعتداء على الآخر.

١ تركي علي الربيعو، **العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥، ص٢٠ وما بعدها.

إن طقوس التضحية هي امتداد وتطور جماعي لرد الفعل التلقائي، وهي بمعنى آخر الرمز البديل عن الشر الذي هو حاضر في كل فرد وفي كل مكان، وعلينا الرجوع إلى الأساطير القديمة التي هي المفتاح الرئيس لدراسة تاريخ العنف، وبصورة خاصة السياسي والديني منه، الذي يطال تاريخ جميع الحضارات القديمة والحديثة.[1]

وخير مثال على العنف المؤسس نلاحظه في ملحمة الخليقة البابلية التي أطلق عليها البابليون عنوان "حينما في العلى"، التي تحدثنا عن سؤال البداية، أي عن البدايات الأولى للخليقة، حيث لم يكن هناك سوى "ابسو" و"تيامة" ومنهما تحدّر إلى الوجود كثيرٌ من الأبناء. ولكن عندما كثر ضجيج هؤلاء الأبناء، الذي يزعج الأب "ابسو"، قرر، بالتعاون مع وزيره "ممو"، التخلص منهم. ويذهب "ابسو" إلى الأم المقدسة للتشاور فيفضي لها بعزمه على القضاء على الأبناء، ولكن "تيامة"، الأم، تنهره بقولها: "ما حدا بنا لكي نهدم ثمرتنا التي أنتجناها". أما وزيره فيشير عليه بقتلهم حتى ينعم بالراحة. غير أن الأبناء يتمكنون، بفضل "أيا" وتدبيره وسحره، من قتل الأب "ابسو" والحلول محله. وقد استشاطت الأم "تيامة" غضباً على قتل زوجها فتنصب الشيطان "كنكو" خلفاً له وتسلّمه قيادة الجيش المؤلف من وحوش مسعورة يرتعد منها الأبناء ويقررون أن يتصدى "مردوخ" لتيامه وجيشها المرعب. ويقبل مردوخ ذلك بشرط أن تكون السيادة له على الجميع، فيقهرها ويقطّع أوصال جسدها. وهكذا يشكّل العنف بنية أسطورة الخلق حيث يقدّم "الأب الكلي" قرباناً على مذبح النظام الذي يرسي دعائمه "أيا"، إله الحكمة، بكل ما يمثله هذا الذبح من حضور أوديبي/ فرويدي. ويظهر ذبح "ابسو" بوضوح كنتيجة لصراع سياسي على السلطة بين آلهة العالم القديم والآلهة الجدد، الذين تكاثروا مع الزمن وأخذوا يقضّون مضجع السكون ويزعجون الإله "ابسو"، كما جاء في ملحمة الخلق البابلية:

وصار الآلهة الأحداث حزباً واحداً
وأساؤوا إلى تيامة واعتدوا على حاميهم ابسو
وقد أحزنوا قلب تيامة
لقد صالوا وجالوا في المقام المقدس، وما وسع ابسو أن يخفف من ضجيجهم

---

١ عصام عبد الله، "ثقافة الانتقام"، الحوار المتمدن، ٢٠٠٧/٥/٣٠.

ورضخت تيامة إلى أفعالهم
ولكن سلوكهم آذى ابسو
إذ استهتروا في أفعالهم

إن المكانة العالية التي احتلتها الإلهة الأم في سومر وبابل في العصور القديمة تسلّط الضوء على التحولات التي حدثت بعد قتل الإله مردوخ - الذكر الإلهة الأمّ الأنثى تيامة. فبعد تكاثر عدد الآلهة الشباب الذكور وجدوا أن تيامة تدبّر لهم المكائد للقضاء عليهم ولم يجدوا أمامهم سوى أن يوحّدوا صفوفهم للوقوف أمام خطرها ومواجهتها. وبعد أن اجتمع الآلهة الذكور عقدوا اللواء لأشجع رجل فيهم وهو مردوخ، إله مدينة بابل، ليقود المعركة ضد تيامة الأم وجيشها. وعندما سمعت تيامة بثورة الشباب ضدها غضبت وصرخت: "كيف يمكن السماح بزوال ما خلقناه!"، وسرعان ما شحذ الآلهة الذكور أسلحتهم واصطدموا معها في معركة وأحكموا قبضتهم على الإلهة الأسيرة. ثم قام مردوخ وداس بقدميه على القسم الأسفل من جسدها وحطم بقضيبه رأسها وقطع شرايين دمائها وقسّم جسدها إلى نصفين، فرفع من نصف جسدها إلى السماء، وثبّت بالنصف الثاني الأرض، ثم أخذ بتنظيم الكون من جديد وراح الآلهة الذكور يبتهجون بعد أن امتلأت قلوبهم بفرح الانتصار واستقبلوا مردوخ بالعطايا وألبسوه تاجاً وأجلسوه على العرش وبايعوه قائلين:

أنت الأعظم إجلالاً بين الآلهة
وستكون كلمتك ثابتة ولا تتغير
ها نحن نبايعك على ملوكية الكون بأجمعه.

ومنذ بدأ الصراع السياسي بين آلهة النظام القديم وآلهة النظام الجديد ظهر الصراع كنتيجة لهذا العنف الذي انتهى بذبح ابسو. إن هذا الذبح الميثولوجي هو مكسب لضمان سير نظام ثقافي جديد يقوم على الاختلاف والوقوع في دائرة العنف الجماعي حيث مارس الجميع العنف ضد الضحية، من أجل وضع تنظيم جديد للعالم، كما عمل مردوخ، وتأسيس ما يطلق "العنف السياسي المؤسس"، وبهذا يصبح القتل الجماعي

سبباً في إعادة بناء العالم وشاهداً على أنه لا ولادة بدون ألم.[1]

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل هناك علاقة فعلية بين جوهر الدين الذي يقوم على التسامح وبين العنف الديني الممارس من قبل الجماعات الدينية المتطرفة؟

يرى علماء الاجتماع أن الدين ظاهرة اجتماعية خاضعة للتغير مثل باقي الظواهر الاجتماعية، فهو ينزع إلى التطور والتغير وقد يتحول إلى أدوات سياسية بيد السلطة الحاكمة حين ترتبط المؤسسة الدينية بالدولة، كما حدث ويحدث دائماً. ويشهد العصر الحديث ولادة جماعات دينية سلفية متطرفة ترعاها وتمولها دول ومؤسسات سياسية، كتنظيم القاعدة الذي أصبح تنظيماً عالمياً يتبنى الإرهاب منهجاً وطريقةً للسيطرة والنفوذ، ويلجأ إلى تأويلات متشددة ومزاجية متحيزة، بل ومصلحية، للنصوص الدينية والأحداث التاريخية المغايرة لجوهر الدين القائم على الخير والتسامح بين البشر، متزامناً ذلك مع إصدار فتاوى، علنية وغير علنية، من دعاة الدين ووعاظ السلاطين، لإيقاظ روح الكراهية والحقد والتحريض على العنف والإرهاب وضرب وحدتهم الوطنية بحيث يتحول الدين عندهم إلى واجب إلهي مقدس يستولي على عقول وقلوب المتطرفين ويدفعهم إلى العنف والإرهاب. وفي الأديان السماوية عشرات النصوص التي تنبذ العنف وتدعو إلى نشر المحبة والتسامح والسلام بين البشر. فالإسلام يدعو إلى التقوى وعمل الخير والتسامح، والدين المسيحي يدعو إلى المحبة والسلام. فإذا كانت الأديان كذلك، فما هي الدوافع التي تقف وراء ممارسة العنف من قبل المؤمنين بهذه الأديان؟ وما الظروف والشروط التي تساعد على تشكل العنف الديني وانتشاره في العالم؟

يرفض عدد كبير من علماء الاجتماع الإقرار بأن العنف كامن في جوهر الدين أو أن الدين عنيف بطبعه، ومع ذلك فإن العنف والإرهاب اللذين يمارسان باسم الدين يتركان الانطباع السلبي ويترسّخ في تصورات الناس وقناعاتهم في الشرق والغرب.

والسؤال الآخر الذي يطرح نفسه: هل العنف الديني هو تعبير عن تصّور سلبي للعنف الديني أم هو نتيجة هيمنة وسائل الإعلام والأيديولوجيات المضادة للأديان؟ فمما لا شك فيه أن لوسائل الإعلام والأيديولوجيات تأثيراً كبيراً في ذلك، ولكن

---

١ تركي علي الربيعو، **العنف والمقدس والجنس**، مصدر سابق، ص١٥ وما بعدها؛ إبراهيم الحيدري، "هل نشأ النظام الأبوي في بلاد الرافدين أولا؟"، **الثقافة الجديدة**، بغداد، ٢٠١٣، العدد ٣٥٧-٣٥٨، ص٣٥-٣٦.

الوقائع الحقيقية الملموسة تشير إلى العلاقة القوية بين الدين والعنف، لأن ما تمارسه الجماعات الدينية المتطرفة من عنف وإرهاب لم يعد خافياً على أحد.[1]

يشهده العالم اليوم تحولات بنيوية عميقة التأثير في المجتمعات وفي مقدمتها إعادة صياغة الديني بلباس سياسي الأمر الذي أنتج استشراء العنف والإرهاب. ومن الممكن توضيح الأسباب والعوامل في ذلك بما يلي:

١- مع تطور نظام العولمة وثورة الاتصالات الالكترونية ظهر مفهوم تعدد الهويات وبروز الهويات الفرعية إلى الوجود حيث أخذت تتصارع مع غيرها لإثبات وجودها وتحقيق هويتها الخاصة.

٢- إعادة صياغة الديني بلباس ديني وانتقاله إلى خارج نظام هيمنة الدول والمؤسسات.

٣- انفصال المعالم الدينية عن المعالم الثقافية الأمر الذي شكّل انقلاباً على الثقافات السائدة.

٤- إن مجتمع المعرفة الذي نمى بسبب التقدم العلمي والتقني وثورة الاتصالات أصبح مجتمعاً منزوع الثقافات الوطنية الموحدة.

٥- إن صدمة الحداثة جعلت الجماعات السلفية المتطرفة تتبنى نوعاً من الأيديولوجيا المتمردة، وتعلن مقاومتها للعلمانية والمجتمع المدني الديمقراطي وتشنّ الحرب ضدهما، وكونت ردود أفعال سلبية هيأت لظهور تنظيم القاعدة وأخواتها وحولته إلى تنظيم عالمي يتخطى الحدود والدول وينتشر مثل الأخطبوط في جميع دول العالم وخاصةً في الدول المتخلفة أو التي ما زالت تسير في طريق النمو.

٦- ارتباط الديني بالسياسي والاقتصادي وهو سبب استغلال السياسي له.

٧- توحيد أنماط السلوك والخطاب واللباس واللغة لدى أفراد الجماعات السلفية.

٨- إن العنف الرمزي المقدس، الذي يشكّل جوهر العنف الديني، يأخذ طابعاً طهرياً حيث يضحّي الإرهابي بنفسه من أجل إبراز معنى لقضيته وهو إضعاف الخصم والسيطرة عليه وقتله.

والحال أن فصل العنف عن الدين لا يتم إلا باستكمال الدولة المدنية الديمقراطية

---

١ علي وطفة، "رمزيات العنف المقدس وأساطيره"، شبكة النبأ المعلوماتية، ص٢ وما بعدها.

الحديثة لشروط بقائها وفي مقدمتها فصل الدين عن الدولة والانتقال بالأفراد من رعايا إلى مواطنين، وأن يكون دور الدولة ووظيفتها تنظيم وإدارة مؤسسات الدولة والمجتمع بصورة محايدة، وأن لا تتبنّى ديناً أو مذهباً أو عقيدةً معينة. وحتى تكون محايدة، وخصوصاً في مجتمع متعدد الأديان والثقافات، عليها أن تفصل الدين عن الدولة لتضمن احترام حقوق الإنسان من خلال احترام دياناتهم وعقائدهم وأن تعطي الحرية الكاملة لممارسة الشعائر والطقوس الدينية.

ويعني فصل الدين عن الدولة، إذاً، عدم إخضاع الفعاليات السياسية والاقتصادية لاحتكار أية سلطة دينية مستقلة عن المجتمع. ومعنى السلطة هنا هو احتكار فئة متميزة بذاتها، تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، لشؤون الدولة وفعالياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وثانياً، فصل الدين عن الدولة لا يعني فصل الدين عن المجتمع، وإنما عدم السماح لرجال الدين ووعاظه باستغلال المبادئ والقيم الدينية النبيلة لإشباع حاجاتهم ومصالحهم الخاصة وتوظيفها في المجال السياسي والاقتصادي وغيرهما، انطلاقاً من حقيقة إنسانية عامة وشاملة هي أن "الدين لله والوطن للجميع".

- العنف الجنسي

العنف ضد المرأة هو إحدى اهم القضايا التي تبرز على الصعيدين العالمي والمحلي، فهي لا تخصّ مجتمعاً بعينه أو ثقافة أو منطقة معينة، كما أنها ظاهرة مرشّحة للتفاقم في ظل ظروف محلية وعالمية صعبة ومعقدة، إذ تزداد حدة الفقر والتخلف والإرهاب والهجرة وارتفاع تكاليف المعيشة والرعاية الصحية والاجتماعية، في ظل تنامي المجتمع الاستهلاكي المعولم الذي يدفع الفرد إلى الركض وراء بضائع المدنية الغربية المتزايدة. كما أن العنف الموجّه نحو الشعوب والجماعات مرشّح للتفاقم مع استمرار انتهاكات حقوق الإنسان، كالحروب والإرهاب والاستبداد السياسي، وكذلك تزايد تلوث البيئة والتصحر والجفاف، الذي يؤثر بالدرجة الأولى على العائلة والمرأة والأطفال.

لقد أصبح العنف ثقافة عامة تمارس في جميع ميادين الحياة الاجتماعية وخاصةً في البيوت والشوارع والمؤسسات العامة والخاصة وفي وسائل الاتصال وغيرها، وأخذ يفرز مآسي وكوارث لها آثار مادية ومعنوية وخيمة على الفرد والمجتمع

دون التوصل إلى دوافعه الحقيقية المعلنة والمسكوت عنها، وهي التخلف والفقر والاستبداد والاستغلال والاضطهاد، التي تستشري في المجتمعات والأنظمة الأبوية - البطريركية القمعية، التي لا تريد رفع مستوى الوعي الاجتماعي والثقافي والسياسي في بلدانها ولا تسمح بتطبيق أي هامش من الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

والحال أن الخطوة الأولى للوقوف أمام العنف بشتى أشكاله وأنواعه تبدأ بوعينا بخطورة ثقافة العنف والتربة التي ينبت فيها، لأن العنف إنما يمثل عودة الإنسان إلى حالته البدائية الأولى، إذ إن إحدى الخصائص الأساسية التي تميز كل حضارة عن غيرها هي الطريقة التي تستطيع بها تنظيم السلوك العدواني، كطاقة غريزية كامنة، وتهذيبه عن طريق توجيهه بصورة عقلانية رشيدة، وكذلك تعليم أفرادها كيف ومتى يستطيعون كبح جماح عدوانيتهم. ومع ذلك فالعنف لا يحدث إلا عندما لا تستجيب المؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية لمصالح الإنسان، التي يراها حقوقاً مشروعة له، وعندما لا يستطيع أن يعبر عن ذاته وآرائه وعقائده بالطريقة التي يراها صحيحة.

ويعرَّف العنف ضد المرأة بأنه فعل عنف موجّه ضد المرأة بالذات مدفوعٌ بعصبية جنسية ويؤدي إلى المعاناة، سواء من الناحية الجسدية، كالإيذاء الجسدي والاعتداء الجنسي والاغتصاب، أو من الناحية المعنوية، كالعنف اللفظي والاجتماعي والنفسي والسياسي، بما في ذلك التهديد به أو استعمال أساليب غير مباشرة كالنبذ والتحقير والحرمان من الحقوق المدنية ومن الحرية والمساواة في الحياة العامة أو الخاصة.

ويعتبر العنف الأسري أكثر الأنواع شيوعاً حيث يشمل الضرب والعقاب الجسدي والتعنيف من قبل الأب أو الأم أو الزوج أو الأخ الأكبر، والحرمان التعسفي من الحرية واستقلالية الفرد في التفكير، وعدم السماح للنساء بالخروج من البيت بدافع الحفاظ على الدين أو الأخلاق والشرف والزواج القسري من ابن العم/ ابنة العم وغيره، والتحريض على القتل للمحافظة على الشرف وغسل العار، إلى أنواع العنف الجمعي الذي يشمل الاختطاف والاغتصاب والتحرش الجنسي والبغاء واستغلال المرأة في أعمال اجرامية وغيرها. كما أن الدولة الاستبدادية والقوانين الأبوية المتخلفة تساهم في ممارسة العنف ضد النساء عندما تعطي الأولوية للرجال في احتلال الناصب الأساسية في الدولة والسلطة وحرمان المرأة منها.

والحال أن العنف هو تعبير عن عدم التوازن بين الجنسين واختلال في ميزان القوى بين الرجل والمرأة، أي أنه تعبير عن التسلط والاضطهاد والقهر الذي يمارسه الرجل ضد المرأة بهدف قهر إرادتها وتطويعها وإذلالها. وهذا يعني انتهاكاً لحقوق المرأة كإنسان، كالحرمان من التعليم والعمل والإكراه على الزواج أو أي عنف يطالها وبأية وسيلة كانت، طالما يقع عليها الأذى لكونها امرأة، وخصوصاً إذا كان غير مباشر أو مخفياً، وهو في أغلب الأحيان أشد قسوةً وإيلاماً، كإفشاء السر أو تشويه السمعة وغيرها من أساليب العنف الاجتماعي المسكوت عنه. إن واحدة من بين كل أربع نساء تتعرض للعنف من قبل الرجال في العالم، وتستوي في ذلك دول الشمال والجنوب، رغم تفاوت الثقافات والتقدم الاجتماعي والثراء. كما تشير الإحصاءات أن البلدان الفقيرة أكثر تعرضاً للعنف من البلدان الغنية، وبخاصة المتخلفة منها، التي تسكت على العنف وتنكر وجوده وتدّعي عدم وجود تمييز ضد المرأة، أو التي تدّعي أن التمييز ضد المرأة هو أمر طبيعي ومشروع لأنها "إنسان ناقص عقل ودين" ولا بدّ من مراقبتها ومحاسبتها ومعاقبتها. في مثل هذه المجتمعات وفي هذه الحالات يُسمح باستخدام العنف ولكن لا يُسمح بالإعلان عنه، ويفرض السكوت عنه جداراً من العزلة وعنفاً قهرياً صامتاً، وهو أقسى أنواع العنف المسكوت عنه.

في المجتمعات العربية والإسلامية، التي هي أكثر أبويةً وذكورية من غيرها من المجتمعات، تعتبر المرأة أدنى درجةً من الرجل، ولذلك لا يكون الدفاع عن حقوقها بالمستوى المطلوب، وخاصةً في قضية العنف الممارس ضدها، حيث يكتفي المرء بالحديث عن العنف وآثاره على المرأة والعائلة ويغلّفه بطابع أخلاقي بادّعاء أن الإسلام يقف إلى جانب المرأة وحقوقها أكثر من أي دين آخر، ويدعو الآباء والأزواج والمربين الاقتداء بالقرآن والسنّة حتى تحصل المرأة على حقوقها كاملة.

وبالرغم من أن الخطاب العربي كان قد اتّخذ مساراً جديداً منذ النصف الثاني من القرن الماضي، فطالب باعتبار المرأة إنساناً لها حقوق مدنية وسياسية، وبمساواتها مع الرجل، مثلما حاول تحديد أشكال العنف الموجّه ضدها وشدّد على العنف الجسدي، كجرائم الشرف والضرب والختان وغيرها، كما تأسست منظمات نسائية هدفها الدفاع عن حقوق المرأة والمطالبة بتعليمها وإدخالها في مجال العمل بالتعاون مع

منظمات دولية ومحلية، غير أن ذلك بقي عموماً على مستوى الأقوال لا الأفعال. فهناك معوقات أساسية ما زالت تقف حجر عثرة أمام تطبيقها، وما زالت هناك حاجة ماسة إلى بحث واستقصاء حالات الاضطهاد والعنف الممارس ضدها ومعرفة تأثيره على حياتها وحياة العائلة وقياس نسبته وتحديد مداه، وذلك بسبب قلة البحوث الميدانية والقانونية وانعدام الإحصائيات العلمية وضعف الاهتمام والمراقبة والمسؤولية من جهة، وعزوف النساء عن الشكوى والتظلم أو الإعلان عن العنف الممارس ضدهن أو طلب المساعدة بدعوى المحافظة على شرف المرأة والعائلة من جهة ثانية، إلى جانب جهل المرأة بحقوقها الشرعية والقانونية من جهة ثالثة. والأهم من ذلك كله هو العامل الاقتصادي واعتماد المرأة العربية في معيشتها على زوجها وعدم وجود خيارات أخرى لها، إلى جانب قوة العادات والتقاليد والأعراف العشائرية. ومن يطّلع على سجّلات الشرطة والمحاكم والمستشفيات يمكنه ببساطة معرفة انتشار هذه الظاهرة واستفحالها. وفي مقدمة أساليب العنف التي تمارس ضد المرأة أن بعض الرجال لا يجد وسيلة ضرورية أفضل من استخدام العنف لضبط سلوك المرأة، مبرراً ذلك بتحقيق الترابط الأسري وحماية العائلة من التفكك والانحلال.

في دراسة حول الحماية القانونية للنساء العربيات من العنف اتضح أن التشريعات القانونية العربية لا توفر حماية كافية وفعالة للضحايا. ومع أن هذه القوانين تعاقب على كل عنف وأذى يصيب المرأة، لكنها تتفاوت في درجة مراعاتها لخصوصية العنف الأسري وأساليبه، وكذلك للجرائم الجنسية التي تضاعف من معاناة المرأة لعدم مقدرتها على حماية نفسها، وإسقاط حقها القانوني وصعوبة متابعة شكواها بسبب القيم الاجتماعية. كما أن الإحصاءات العلمية العديدة بينت أن ٤٦ ٪ من النساء يتعرضن للعنف بدرجات مختلفة ومن مختلف الطبقات الاجتماعية. فالمرأة ليس لها صوت يعيد لها حقوقها أو يحميها من الضرب والإهانات، والتشريعات القانونية قاصرة عن حمايتها، وقد لا يعطيها القضاء الحق دوماً، ففي حالات معينة يحكم القاضي بشكل مختلف على حالة واحدة وذلك بسبب قوانين الأحوال الشخصية وكذلك القيم والتقاليد الاجتماعية.

أما في العراق فلا تزال أجواء الفوضى والانقسام والصراع تنخر في الجسد العراقي، ولعل من أهم تجليات هذه الفوضى ضعف الدولة وغياب القانون واستفحال الإرهاب

والانفلات الامني واستفحال الفساد وانتشار الجريمة المنظمة التي ذهبت ضحيتها أعداد كبيرة من النساء خلال السنوات الماضية على أيدي قوى وعصابات ظلامية وإجرامية بدوافع وذرائع مختلفة، اجتماعية ودينية وسياسية.

وتعود أشكال التمييز والاستغلال واضطهاد المرأة إلى النظرة الدونية لها وتفضيل الذكر عليها لأسباب دينية وأبوية وتقليدية. ويبدأ التمييز والاضطهاد من يوم ولادتها وحتى يوم وفاتها، وذلك بسبب النزعة الأبوية/ البطريركية الذكورية المتوارثة من المجتمع البدوي التغالبي والتي ما زالت مترسخة في تفكيرنا وسلوكنا منذ عدة قرون وإلى الآن. ويمارس العنف بحقهن بشكل يومي وبوسائل مبتكرة ويواجهن عمليات قتل جماعي بسبب الإرهاب المستشري ضدهن، وتنفذ أبشع جرائم القتل بحقهن في كل مكان وفي وضح النهار دون رادع. وما جرائم قتل النساء غسلاً للعار في شمال العراق وجنوبه إلاّ دليلاً بشعاً على همجية مرتكبيها وتخلفهم. وعندما يحدث أي عنف ضد المرأة فهي التي تعاقَب وذلك بسبب قوة النزعة الأبوية/ البطريركية التي لا تحترم المرأة وتقدّم الرجل عليها، وهو ما يكوّن ردود فعل عنيفة وغير واعية ضدها أحياناً. كما أن قوامة الرجل على المرأة، بمعنى حق الولاية عليها، تثير كثيراً من المشاكل والشكوك، خاصةً حين يستغل الرجل هذه القوامة لتبرير أعمال العنف والقهر ضدها، في حين أن القوامة تعني تحمل المسؤولية ورعاية المرأة واحتوائها.

ومن أشكال العنف الموجهة ضد المرأة العنف السياسي. ففي الدول التي تسودها الديمقراطية وحرية الرأي والتعبير واحترام الرأي والرأي الآخر يقلّ العنف والاضطهاد ويسود التفاهم والتعايش والحوار، وهو عكس ما في الدول الاستبدادية والأبوية/ الذكورية، التي يسودها العنف من قبل الدولة نفسها ويحمي القانون القائمين بالعنف كلما تزايد استخدامه، لأن عنف الدولة هو صورة من عنف المجتمع.

هل الرجال أكثر عدوانيةً وعنفاً من النساء؟

تشير كثير من الدراسات والبحوث في علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي إلى أن الرجال، عموماً، أكثر عدوانيةً وعنفاً من النساء، ليس بسبب العامل البيولوجي وإنما بسبب العامل الاجتماعي والثقافي والسياسي. وكان هكسلي وهادن قد أكدا أن هناك

فروقاً بين الجنسين من الناحيتين البيولوجية والنفسية، ولكن الاختلافات البيولوجية أكثر بروزاً من غيرها. غير أن هذه الاختلافات لا تخبرنا إلا القليل عن النواحي الاجتماعية والنفسية، كما أن هذه الاختلافات لا تعني الكثير إلا عندما يتم تفسيرها وفق معايير وتوقعات ثقافية معينة، لذا علينا أن نبحث عن الأجوبة عند علماء الاجتماع وعلماء النفس والانثروبولوجيا، الذين يؤكدون أن النشاط الإنساني، عموماً، لا تنظمه البيولوجيا مباشرةً، وإنما هو نتيجة لتفاعل الميول البيولوجية مع المعطيات الثقافية. كما دلت الدراسات البيولوجية حول السلوك البشري، التي أجريت على الجنسين، على أن البيولوجيا تقيّد سلوك الجنسين ولكنها لا تحدده تماماً، وأن الاختلافات البيولوجية إنما تعكس التفاعلات بين تركيبنا الجسدي ونماذج حياتنا الاجتماعية والثقافية. كما أكدت الدراسات الانثروبولوجية الحديثة، حول منشأ الأدوار عند الجنسين وتوزيعها بينهم، أن الحيوانات العليا، وفي مقدمتها الإنسان، تختلف في سلوكها من نوع إلى آخر وتتراوح بين أساليب السيطرة وبين العلاقات المتساوية، نسبياً، والتي ترتبط بالبيئة والمحيط الاجتماعي الذي يحدد الميول المسلكية المتميزة عند الذكور والإناث.

ومنذ السبعينيات من القرن الماضي أخذت البحوث والدراسات الميدانية في علم النفس الاجتماعي تؤكد أن الطاقات التي تمتلكها المرأة ليست أقل من الرجل اعتدائيةً أو عدوانية. وقد قدمت عالمة الاجتماع الألمانية كريستيانا شميرل نتائج بحوثها الميدانية حول الاختلافات الأساسية بين الجنسين قائلةً إن هذه الاختلافات لا يمكن تقريرها بدقة، ولكن من الممكن القول إن النساء لهن أيضاً القدرة على ممارسة العنف مثل الرجال. وقد لاحظت أن السلوك العدواني عند الذكور يبدأ في وقت مبكر، وبصورة خاصة في فترة المراهقة، حيث يكون الذكور أكثر عدوانيةً من الإناث، وكلما يكبر الذكور والإناث يصبحون متساوين تقريباً في أساليبهم العدوانية. والفارق الواضح بينهما هو أن الإناث ينضجن في وقت مبكر قبل الذكور، ويتعلّمن في وقت مبكر، ويستخدمن عدوانيتهن بأساليب غير مباشرة، كالهجوم بالكلام، في حين أن الذكور أكثر شجاراً وعراكاً بالأيدي والأرجل من الإناث. والملاحظ أنه حين يتشاجر الأولاد فيما بينهم تقف البنات متفرجات ومعلقات بالكلام، وقد ينحزن إلى جانب دون آخر ولا يولين اهتماماً لما يحدث، وإنما يسخرن من ذلك.

وتصل شميرل إلى القول إن الرجال هم المهاجمون رقم. أما النساء فلهن أيضاً ميل إلى السلوك العدواني مثل الرجال ولكن عندما يكون العدوان موجهاً إلى بنات جنسهن وذلك بسبب التعاطف والشعور بأنهن ضحايا.

وتشير الدراسات الحضارية المقارنة، ليس في العالم الغربي فحسب وإنما في جميع أنحاء العالم، إلى أن السلوك العدواني عند النساء ينتج عن بعض الظروف القاسية والضغوط الاجتماعية التي ترتبط بأنماط من النساء وبأسلوب حياتهن وصراعاتهن حول الأمور المعيشية، كالغذاء والنقود والملابس ومشاكل الأطفال والخلافات العائلية وبصورة خاصة الشجار مع الزوج. كما أن من مظاهر السلوك العدواني عند النساء، وبصورة خاصة في حالات الهجوم، أنهن يستخدمن أيديهن سلاحاً بالدرجة الأولى، خاصةً أثناء الشجار مع الزوج، مثلما يستخدمن أساليب كلامية، كالسبّ والشتم، لأن الكلام هو سلاح المرأة الضعيفة في أغلب الأحيان، أو الامتناع عن الأكل أو النوم مع الزوج. وتخلص شميرل إلى أن الفروق في الميل إلى العدوان بين النساء والرجال أقل من العدوان بين أفراد مجتمع واحد أو بين مجتمعات مختلفة. وكلما كانت النزعة العدوانية عند النساء قوية في مجتمع ما، كانت النزعة العدوانية عند الرجال أقوى.

والحال أن هذه الاختلافات تقودنا إلى نتيجة هي أن السلوك العدواني عند النساء يعبّر عن نفسه بشكل آخر وكرد فعل على الفشل والإحباط الذي لا يعتبر عملاً عدوانياً، كما لو أنهن يتقبلن حالة الإزعاج، مع أن لها عواقب قد تكون وخيمة ومتاعب لاحقة. وعندما تقع النساء تحت ضغط ما فإنهن ينفجرن بالصراخ والعويل وضرب الأبواب أو رمي ما في أيديهن من أشياء على الأرض. وليس من النادر أن تحدث "لحظات خاطئة" عندما تخجل النساء من فقدان السيطرة على النفس أو حين يُهوَّن عليهن ويعتبرن ضعيفات بلا حول ولا قوة وتحت مقولة: "كم أنتِ جميلة حين تكونين غاضبة!". إن آلية الجهد العدواني الأنثوي غير محددة، كما تقول شميرل، فالنساء يرفضن أكثر من غيرهن هذا السلوك، وأن يكنّ صمام أمان عند حدوث متاعب كبيرة. وهذا يعني بالنسبة للنساء عدم إراقة ماء الوجه، بعكس الرجال.[1]

١ إبراهيم الحيدري، "الاختلافات والفروق البيولوجية والاجتماعية بين الرجل والمرأة"، **الحوار المتمدن**، ٢٠١١/٥/١٧.

أما عالمة النفس آنا كمبل فقد أنجزت عدة دراسات وبحوث ميدانية خلال العقدين الأخيرين حول سلوك مجموعات من الرجال والنساء البيض في الولايات المتحدة، الذين قاموا بأعمال عنف غير قانونية ولا أخلاقية، وتوصلت إلى وجود اختلافات نوعية في السلوك العدواني بين الجنسين، وكذلك وجود اختلافات في الحكم على السلوك العدواني بين الرجال والنساء. فالنساء يعتبرن أن السلوك العدواني هو بسبب فقدان السيطرة على النفس مؤقتاً، والذي ينتج عن ضغوط نفسية ومشاكل اجتماعية واقتصادية قاهرة، ولكن غالباً ما يتبعه شعور بالندم والذنب، في حين يعتبرن ممارسة العدوان، من قبل الرجال، بمثابة وسيلة للسيطرة على إنسان آخر عندما يجدون أنفسهم بحاجة إلى ذلك، وكذلك من أجل القوة والشعور بالقيمة والأهمية الذاتية. وإذا كان الميل إلى العدوان يعني عند النساء الإخفاق في السيطرة على الذات، فهو عند الرجال يعني السيطرة على الآخر بالقوة. وتعتقد سابينه انسولد أن الرجال هم الذين شنوا الحروب وقاموا باستخدام القوة والعنف على مدى التاريخ. وحسب إحصائيات دوائر المرور في أغلب دول العالم، فإنهم عموماً يقومون بأغلب حوادث المرور ويستخدمون أساليب عدوانية في قيادة السيارات.[1]

والواقع أنْ ليس من الضروري الرجوع إلى الإحصائيات العلمية، حيث تكفي نظرة واحدة إلى سلوك التلاميذ في فرص الاستراحة بين الدروس في المدارس لتؤكد لنا أن العنف هو عمل رجالي. وإذا حدث أن قامت النساء بعمل عدواني علناً فإنه غالباً ما يكون فظيعاً وبدوافع عديدة في مقدمتها المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية وبخاصة الخلافات الزوجية، أو هو سلوك خليط من الخوف ممزوج باعتدائية نسوية ترتفع أحياناً حتى تصل إلى حالة التلذذ بإيذاء الرجل، الزوج في أغلب الأحيان.[2]

- العنف الرمزي

هناك أساليب ووسائل وأدوات أخرى من العنف التي يمارسها الأفراد بوعي أو دون وعي منهم، وهو ما نطلق عليه اسم "العنف الرمزي"، المقنّع أو المخفي، وهو عنف

1 Sabine Enzold, *Auch Frauen Sind zu Allen faehig*, Berlin, Die Zeit,Berlin 8 November 2001

2 M.Rosaldo and L. Lamphere,Women,**Culture and Society**,California 1974,P97f

من نوع غير مباشر في أغلب الأحيان، والذي يسكت عنه الناس.

وللعنف الرمزي أسس وحواضن فكرية وسرعان ما يتحول، في لحظة مواتية، إلى عنف وشدة. فهو يتغذى من نفس المنبع الذي يستمد منه العنف الدموي أفكاره ودوافعه وتفسيراته المؤلمة ومرتكزاته الفكرية والأيديولوجية وكذلك تفسيراته الخاصة للنصوص وتضليلاته المشوهة.

ويرى عالم النفس الاجتماعي الفرنسي بيار بورديو أن الخطاب الديني المتطرف (الأصولي) هو خطاب رمزي يؤول النصوص الدينية ويشوّهها عبر خطاب عاطفي لاعقلاني. فهو يمتلك سلطة رمزية تكتسب شرعيتها من مقولاتها الخاصة ومن منطقها الداخلي ومن مفاهيمها الذاتية. كما يستمد شرعيته من استعدادات مؤيديه بشكل غيبي وانفعالي يدغدغ الغرائز الحسية والجسدية وينتج تأويلات خاطئة لمفهوم الحوار الثقافي، لأنه مستمد من خطاب ديني أسير الصورة الأولى البدائية وتتحكم فيه ثنائيات ساذجة كالخير والشر، والإيمان والكفر، والعقل والنقل، حيث ينتقل الخطاب الديني إلى خطاب إلهي يتماثل مع النص الديني المقدس أو يتماهى معه أو يخلق صورة لخطاب يقترب من المقدس ويتعالى على الواقع ولا يعترف بالمتغيرات التي تحدث فيه.[١]

وإذا كان هذا النوع من العنف هو آلية من آليات الدفاع عن الذات العاجزة التي لا تستطيع تحقيق أهدافها بصورة شرعية وصحيحة ومباشرة، فإنه غالباً ما يُعبَّر عنه بأساليب عدوانية ملتوية، كالكراهية والسيطرة على الضعفاء واستغلالهم المادي والمعنوي والاتهام بالباطل والتطاول على الأعراض والاغتصاب والاعتداء الجنسي واضطهاد الأطفال وكبار السن والعجزة والمعوقين، وكذلك تخريب الممتلكات العامة والخاصة كضرب الكلاب والقطط وقطع الأزهار وتكسير التليفونات العامة ورمي الفضلات في أي مكان وغير ذلك. فهم يعتبرون هذه الأشياء ملكاً للحكومة وليس ملكاً عاماً للجميع، ولذلك يعبثون بها انتقاماً من الحكومة التي يكرهونها. وغالباً ما ينشأ العنف المقنّع في حالة عجز الفرد عن توجيهه نحو الداخل، أي نحو الذات لتأنيبها وجلدها والانتقام منها، كالضرب على الرأس أو على الساقين أو جزّ شعر الرأس واللطم والبكاء وما شاكل ذلك. وقد ينتهز المرء الفرص المواتية لتوجيه

١ انظر أحمد بوقري، "من العنف إلى العنف الرمزي"، نقلاً عن بيار بورديو، جريدة الحياة، ٢٠٠٩/٢/٦.

الانتقام نحو الخارج، أي نحو الآخر فيمارس العنف ضده.

والحال أن مجتمعاً تسوده ثقافة العنف بدل التسامح والتواصل والتفاهم والحوار هو مجتمع عدواني لا يبقى للضعيف فيه من صوت أو مكان.

الحرب والعنف

الحرب، قبل كل شيء، ظاهرة اجتماعية تاريخية رافقت الإنسان والدول والمجتمعات منذ أقدم الأزمنة، منذ قتل قابيل أخاه هابيل. وقد تراكمت مظاهر الحروب على مر الزمن وتطورت أساليبها وفنونها وأهدافها مع ظهور الحضارات العليا القديمة. وبعد أن كانت القلاع والحصون والأسوار والرماح والسيوف الوسائل الأساسية للهجوم والدفاع والحماية، تطورت في القرن الثالث عشر الميلادي الأسلحة النارية ولاسيما المدافع التي غيّر اكتشافها وسائل وأساليب القتال إيذاناً بانتهاء القرون الوسطى.

ومنذ الثورة الصناعية واختراع المحرك البخاري ثم الانفجاري ونمو القوى المنتجة دخلت تطورات عديدة لا يمكن حصرها على الأسلحة الحربية وأساليب القتال وأدواته الفتاكة واتسعت مسارح الأعمال الحربية في البر والبحر وتطورت مفاهيم التكتيك والاستراتيجية.

والحرب هي صراع مسلح مفتوح ومعلن بين دولتين أو حلفين من الدول أو مجموعة من الدول بسبب تعارض المصالح والأهداف بينهما. وقد تركت الحروب آثاراً مدمرة على البشرية وفي جميع المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

والحروب هي مظهر من مظاهر السياسة أو هي، كما يقول المنظر العسكري الألماني كارل فون كلاوزفيتز، استمرار للسياسة بوسائل أخرى، وهي عمل عنيف يقصد منه إكراه الخصم على الخضوع لإرادة الآخر الأقوى، والغاية منها هي حماية مصالح الجهة المحاربة أو توسيع دائرة نفوذها.

وإذا كان المفهوم البيولوجي للحرب يعني أنها تعبير عن طبيعة السلوك الإنساني الخاضع للغريزة ويتحدد بالشعور العدواني الذي تطور بالاصطفاء الطبيعي وتوارثه أفراد المجتمع، فإن المفهوم النفسي الاجتماعي للحرب أكثر وضوحاً، حيث يرى كلاوزفيتز أن الحرب ترجمة للسلوك العدواني الشخصي تحت غطاء ثقافي، وتشمل أربع حالات:

١- تطور الغريزة العدوانية الفردية إلى سمة جماعية.

٢- العدوانية ظاهرة نفسية طبيعية كبتها المجتمع فتحولت إلى ظاهرة نفسية اجتماعية تشجّع على اللجوء إلى الحرب.

٣- العدوانية نتاج خيبة أمل حين يعجز الإنسان عن تحقيق آماله أو أهدافه. فإذا تجاوزت خيبته حدود الضوابط الاجتماعية الأخرى فإنه يتصرف بعدوانية وخاصةً إذا لم تكبحه عقوبة رادعة.

٤- العدوانية سلوك مكتسب من الجماعة وليس فطرياً، فالإنسان ليس عدوانياً بالفطرة وليس مسالماً، بل هو قادر على تطوير سلوكه في الاتجاهين وفق علاقته المتبادلة مع بيئته وثقافته.

ويؤكد علماء الانثروبولوجيا أن الحرب هي نتاج ثقافة الإنسان ووسيلة تطوره، وأنها ظاهرة مرحلية وليست فردية، وقد تكون وليدة تحولات حضارية سريعة أو فوارق ثقافية كبيرة تعيق التواصل والتفاهم وتثير الشكوك حول نوايا الآخرين فتسبب بنشوب الحرب. وكانت السيطرة على الموارد المائية والتقنية دائماً من أسباب قيام المنازعات والحروب. كما كان للأنظمة السياسية، وخاصةً الأنظمة الرأسمالية والإمبريالية، تأثيرها على نشوب الحروب. وثمة رأي آخر يرى أن الحرب وسيلة لتنظيم النمو السكاني بما يتناسب مع طبيعة الأرض والمصادر الطبيعية الأخرى. فمن وجهة نظر مالثوس فإن الحرب هي نتيجة من نتائج النمو السكاني وسبب جوهري للصراعات التي يرافقها العنف. فالحرب تحقق للمنتصر المجال والمصادر التي هو في حاجة إليها، وبذلك تخفض عدد السكان المستفيدين من هذه المصادر. ويؤكد أصحاب هذه النظرية أنه مهما كانت الحرب قاسية وغير إنسانية فإنها تبقى الحل الضروري لمشكلة التضخم السكاني.

وتصنّف الحروب بحسب أهدافها وأسبابها والغايات الحقيقية التي تكمن وراءها. فقد تكون الحرب عادلة أو غير عادلة بالاستناد إلى الغاية التي تسعى إليها الأطراف المتحاربة. ومن جهة أخرى تقسم الحروب إلى أنواع، إلى الحروب الدولية أو العالمية التي تشترك فيها أكثر من دولة أو أكثر من جهة، والحروب الاستعمارية التي تنشب بين دولتين أو أمتين يفصل بينهما تباين حضاري واسع أو تمتلك إحداهما الإمكانيات وما يساعدها على الدفاع عن نفسها وتعجز الأخرى عن تحقيق التوازن الاستراتيجي مع

الأخرى، وتقابلها حروب التحرير والاستقلال التي تهدف إلى التخلص من الاحتلال وطرد المستعمر. أما الحروب الأهلية فهي التي تنشب بين مجموعتين متعارضتين داخل الدولة الواحدة أو الأمة الواحدة، أو بين مجموعة متمردة على السلطة وثائرة عليها وبين قوات الحكومة المعترف بها.

وقد تكون الحرب قصيرة الأمد وقد تطول سنين طويلة، وقد تكون محدودة ينحصر نشاطها في منطقة محددة أو حرباً شاملة تدور رحاها في أكثر من منطقة.[1]

الحرب الباردة

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية لم تعد الدول الأوربية، وخاصةً بريطانيا وفرنسا، أقوى دول العالم، حيث ظهرت قوتان عالميتان جديدتان هما الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفييتي وأصبح عالم ما بعد الحرب العالمية ثنائي القطبية بعد أن كان عالماً متعدد الأقطاب، وهذا يعني أن العالم انقسم إلى معسكرين: غربي بقيادة الولايات المتحدة الأميركية وشرقي بزعامة الاتحاد السوفييتي، ومع هذا الانقسام اتضح أن التحالف الكبير الذي قام بين الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا من جهة والاتحاد السوفيتي من جهة ثانية، خلال الحرب العالمية الثانية، كان تحالفاً مصلحياً ومؤقتاً ضد العدو المشترك ألمانيا، لذلك انهار هذا التحالف بعد سقوط ألمانيا ليحل محله صراع على النفوذ بين القوتين العظميين عُرف بالحرب الباردة.

وقد استُخدم الاسم لأول مرة من قبل الاقتصادي الأميركي برنارد بارش في مطلع عام ١٩٤٧، وقد استمرت الحرب الباردة إلى انهيار الاتحاد السوفييتي سنة ١٩٩١.

وهناك وسائل عديدة سخّرها كلا المعسكرين لخدمة هذه الحرب، وأهم هذه الوسائل هي الوسيلة الاقتصادية التي بدأت بما يلي:

أولاً- مبدأ ترومان: وقد أُطلق هذا المبدأ سنة ١٩٤٧ لمواجهة الضغوط الشيوعية في اليونان وتركيا. فبالنسبة لليونان، بعد طرد القوات الفاشية منها دخلت اليونان في حرب أهلية بين الشيوعيين وأنصار الملكية تدخّل فيها الاتحاد السوفييتي لمساعدة

١ الموسوعة العربية، "مفهوم شامل للحرب"، صفحة شؤون قانونية، ٢٠١٢/١٠/٢٤؛ ويكيبيديا – الموسوعة الحرة، "الحرب"، ٢٠٠٩.

الشيوعيين، وكانت إنكلترا قد أخذت على عاتقها مدّ العناصر الملكية بالمال والسلاح لمقاومة الشيوعيين. ولكن في مارس ١٩٤٧ قررت بريطانيا أنها لم يعد في استطاعتها الاستمرار في هذا السبيل بسبب سوء حالتها الاقتصادية، عندئذٍ طلب الرئيس ترومان من الكونغرس الأميركي الموافقة على تخصيص ٤٠٠ مليون دولار لمواجهة الضغط الشيوعي في اليونان. وقد قررت الإدارة الأميركية شمول تركيا أيضاً بمبدأ ترومان لمواجهة التهديد الشيوعي الذي تمثّل في إعلان موسكو عن عدم اعترافها باتفاقية مونترو. وقد عُقدت هذه الاتفاقية عام ١٩٣٦ برعاية عصبة الأمم، وحققت تركيا فيها مكسباً كبيراً تمثّل باعتراف الحلفاء بأن تكون إدارة المضايق التركية، البوسفور والدردنيل، تحت الإشراف التركي فقط (سابقاً كانت إدارة المضايق تحت الإشراف الدولي). وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أعلن ستالين أن اتفاقية مونترو قد ماتت مع موت عصبة الأمم وطالب بأن يكون لموسكو الحق في الإشراف على المضايق التركية والسماح لها ببناء منشئات وقواعد عسكرية في البحر المتوسط.

ثانياً– مشروع مارشال: انطلق هذا المشروع بعد بضعة أشهر من انطلاق مبدأ ترومان، ويتلخص بضرورة تقديم الولايات المتحدة الأميركية مساعدات اقتصادية عاجلة لدول أوروبا الغربية لإنعاش اقتصادها الذي دمّرته الحرب خوفاً من سقوطها في فلك الشيوعية. وقد جاء هذا المشروع في وقت كانت فيه أوروبا الغربية على استعداد تام للانحناء وقبول الشيوعية بسبب تدهور أوضاعها الاقتصادية، وبدت الأحزاب الشيوعية في كل من فرنسا وإيطاليا كأنها قريبة من النجاح في الانتخابات بعد أن وعدت بإصلاح الأوضاع الاقتصادية، الأمر الذي دفع بالولايات المتحدة الأميركية إلى إطلاق برنامج كبير للمساعدة الاقتصادية من أجل السماح بإعادة إقامة الصناعات المبعثرة والمزارع وإعمار مدن أوروبا واليابان، ولأن ذلك لا يقتصر تأثيره على جعل الأخيرة أقل ميلاً إلى الانجذاب للمبادئ الشيوعية بل وسوف يساعد على إعادة تعديل موازين القوى لصالح أميركا. فهناك، من وجهة النظر الأميركية، خمسة مراكز للقوى الصناعية والعسكرية في العالم، وهي الولايات المتحدة نفسها ومنافسها الاتحاد السوفييتي واليابان ووسط أوروبا وألمانيا، وعليه فإن الإبقاء على المناطق الثلاث الأخيرة داخل المعسكر الغربي وبناء قوتها سيتمخض عن نتيجة "تعاضد القوى"

وستؤكد أن الاتحاد السوفييتي كان في المنزلة الثانية دوماً. ومن هنا جاء مشروع مارشال للمساعدة الاقتصادية السخية لإيقاف أوروبا على أقدامها اقتصادياً.

ثالثاً- الكومنفورم: أنشأه ستالين عام ١٩٤٧، وهو عبارة عن تكتل يضم جميع الأحزاب الشيوعية بهدف التصدي لمشروع مارشال، كما كان هدفه التعاون الاقتصادي بين دوله والعمل على تنسيق النشاطات السياسية للحركات الشيوعية في الدول المختلفة، وقد جعل مركزه الرئيسي في بلغراد، وأُلغي عام ١٩٥٥.

أما الوسائل العسكرية فقد بدأت بما يلي:

أولاً- حلف شمال الأطلسي (الناتو): لم تكن المساعدات التي قدمتها الولايات المتحدة الأميركية للدول الأوربية كافية من وجهة نظر الإدارة الأميركية لمواجهة المد الشيوعي وحصر نفوذه خارج أوروبا الغربية، لذلك ارتأت الإدارة الأميركية جمع الدول الأوربية في حلف عسكري لصدّ أي عدوان شيوعي محتمل. من هنا جاء التوقيع على حلف شمال الأطلسي، أو الناتو، سنة ١٩٤٩. أما الدول الأعضاء في هذا فهي الولايات المتحدة، بريطانيا، فرنسا، هولندا، لوكسمبورغ، كندا، النروج، آيسلندا، الدنمارك، إيطاليا، بلجيكا، البرتغال، وعددها ١٢، وهي الدول المؤسسة للحلف، ثم اتسع العدد إلى ١٦ دولة بعد بعد انضمام اليونان وتركيا عام ١٩٥٢، وانضمت ألمانيا الغربية، أو الاتحادية، سنة ١٩٥٥، وفي عام ١٩٨٢ انضمت إسبانيا للحلف. وقد استمر الحلف حتى بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وما زال إلى يومنا هذا، وأصبح عدد الدول المنضمة إليه ٢٨ دولة.

ثانياً- حلف وارسو: تأسس الحلف سنة ١٩٥٥، أي بعد ست سنوات على تأسيس حلف الناتو، فهو والحالة هذه ليس كما قد يتوهم البعض بأنه ردة فعل سوفيتية مباشرة على حلف الناتو، لكنه بدون أدنى شك كرد فعل على ضم ألمانيا الغربية إلى حلف الناتو ومؤتمر باريس الذي قررت فيه الدول الغربية إعادة تسليح ألمانيا. وقد انهار الحلف بعد انهيار الاتحاد السوفييتي عام ١٩٩١. أما الدول الأعضاء في الحلف فهي الاتحاد السوفييتي، المجر، تشيكوسلوفاكيا، بولونيا، ألمانيا الشرقية، رومانيا، بلغاريا، ألبانيا.

ثالثاً- حلف بغداد: تأسس سنة ١٩٥٥، وضمّ كلاً من العراق وتركيا وبريطانيا والباكستان وإيران، ودخلت الولايات المتحدة الأميركية الحلف كمراقب. وقد انسحب العراق من الحلف سنة ١٩٥٩ فعُرف بعد ذلك باسم السنتو.

٤- حلف السيتو أو معاهدة جنوب شرق آسيا: وُقِّعت سنة ١٩٥٤، وضمّت كلاً من الولايات المتحدة ونيوزلندا وبريطانيا وفرنسا والباكستان وتايلاند والفلبين، وكان هدفه الوقوف ضد المد الشيوعي في جنوب شرق آسيا وجنوب غرب الباسفيكي.[١]

بالإضافة إلى الوسائل الاقتصادية والأحلاف العسكرية كانت للحرب الباردة وسائل أخرى عديدة منها: الحرب بالنيابة، والحرب الدعائية، ودعم أنظمة الحكم الموالية، والعمل على إسقاط نظم الحكم المعادية عن طريق إثارة القلاقل والثورات وتدبير الانقلابات والاغتيالات مع مراعاة الحذر والحيلولة دون تصعيد الصراع إلى مستويات الصدام المباشر بين القطبين.

الحرب وفنونها

الحرب في أبسط أشكالها هي نزاع مسلح يُستخدم فيه العنف القوة وتتصارع فيه مجموعتان مسلحتان ومنظمتان أو أكثر يطلق عليها اسم "الجيوش النظامية" وأحياناً "الميليشيات"، وهي جماعات مسلحة شبه نظامية تستخدم جميع الوسائل والطرق والأساليب المشروعة وغير المشروعة لإلحاق الضرر بالطرف الآخر، سواء في تدمير القدرات العسكرية أو البنى التحتية أو المقدرات المدنية والحضارية تدميراً منظماً وفق خطط واستراتيجيات عسكرية تعتمد على استخبارات ومعلومات واستطلاعات عسكرية وسياسية منظمة للسيطرة والانتصار على الطرف الآخر.

والحقيقة أن قضية فطرية السلوك العدواني أو شموله هي قضية معقدة، فالحرب وخطر الحرب هما المظهر الأكثر عدوانيةً وشؤماً في المجتمعات البشرية، ففيها نذر الفناء الكامل للحضارة البشرية. ويعتقد بعض العلماء أن الحرب أمر لا يمكن القضاء عليه لأنها تستمد أصولها من غريزة المقاتلة الطبيعية في الإنسان. وكثيراً ما تكون العدوانية متصلة بميول أخرى، كالمحافظة على البقاء والجنس والأمومة، ولكن يجب ألاّ يعتبرها المرء غايةً في ذاتها.

---

١ زيد أبو يوسف، "الحرب الباردة: تعريفها، أسبابها ووسائلها"، أرشيف التاريخ العالمي والإسلامي، موقع *Startimes.com*، ٢٠١٣/١٠/١٤.

أما من الوجهة الفيزيولوجية فلم يكتشف العلماء أي أساس للعدوانية من حيث هي عدوانية، ولكن كانون كان قد برهن على أن الغضب يحدث جملةً من التغيرات الحياتية، الكيمياوية والفيزيولوجية، تنشأ عن تأثيرات الجملة العصبية والغدد فوق الكلوية. وهذه التغيرات تهيئ العضوية لمجابهة أزمة بإفرازها كمية من السكّرين من قبل الكبد يمكن استخدامه كمصدر للطاقة لجعل الجروح أقل خطورة. إن مثل هذه التغيرات تحدث أيضاً أثناء الخوف والاضطراب وتؤلّف الأساس الفيزيولوجي للسلوك العاطفي العنيف عامة.

وبالرغم من أن بعض الجماعات الإنسانية تجد، كما يبدو، متعةً في السلوك العدواني، كما يحدث عندما تدخل مجموعة من شباب قبيلتين في معركة صغيرة من أجل تدريب الشباب على القتال وجعلهم مقاتلين شجعاناً ومغامرين، ومع ذلك فقد لوحظ أيضاً أن الحرب ليست أمراً شاملاً، فهناك على الأقل عشر قبائل من الأسكيمو لم تعرف الحرب. وكثير من العلماء يرون أن الحرب العدوانية بعيدة عن أن تكون طبيعية في الإنسان وأنها لا تحدث إلا عندما تبلغ الثقافة درجةً ما من التعقيد. فالشعوب البدائية البسيطة لم تكن محاربة ولم تكن تقدم على الحرب العدوانية، وكانت قليلة الاستعداد للانخراط في حرب دفاعية أيضاً. ومن البديهي أن الناس يدافعون عن أنفسهم عندما يهاجمون، كما أنهم يحاربون للحصول على الغذاء.

وكانت الحرب كثيراً ما تقع لأسباب دينية، وكذلك بدافع المجد أو البحث عن زيادة النفوذ ولأسباب اقتصادية وغيرها.

ومن أغرب الطرق في تسوية المنازعات ما يقوم به بعض قبائل الأسكيمو. فحين تلحق بإنسان ما إهانة، يقوم بتأليف أغنية هجائية يتهكّم فيها على عدوه ويدعوه إلى مسابقة غناء عامة، ويجتمع الجمهور لسماع هجاء الخصمين كلٌ بدوره ويقرّر المشاهدون من هو المنتصر من الطرفين.

إن هذه الأمثلة تدل على أن العدوان، سواء كان فطرياً أم لا، يمكن أن يتغير وبأشكال مختلفة حسب الثقافة، فمن الممكن أن يُثار بقوة في أحد المجتمعات ويكون شبه مفقود في مجتمعات أخرى. ويؤكد علماء الانثولوجيا وعلماء النفس الاجتماعي أن الحرب مؤسسة ويجب تعليلها تبعاً لمجموع البنية الاجتماعية التي تحدث في ظلها. ويؤكد كبلر وسومنر على أنه لا توجد "غريزة حربية"، وأن ما يوجد هو مجموعة

من شروط الحياة التي لا بد من أن تتلاءم معها. كما أن العوامل الاقتصادية والعاطفة القومية في ثقافاتنا تؤدي بسهولة إلى نمو عصبية قومية تساعد على التوسع. كما أن العدوان ينشأ عن الغبن الذي يؤدي دوماً إلى الحرب.[1]

فلسفة الحرب

منذ أقدم الأزمنة ميّز المفكرون بين الحكمة، أي الفلسفة التي تهدف إلى سعادة الإنسان، وبين العلم، كوسائل وأدوات تقنية، الذي يهدف إلى تقريب المجتمع من تحقيق أهدافه. ثم الفن، الذي يقف بين الحكمة والعلم، لأنه مركب منهما. ولهذا يصبح الفن هو الممارسة العملية المستندة إلى الحكمة.

وإذا أراد الحكماء تغيير العالم بالفلسفة، فإن العلم والتقنية انتصرا دوماً على الحكمة والحكماء، لأن التكنولوجيا، التي هي نتاج العلم والتقنية، أصبحت سيفاً ذا حدين. والحرب، في الحقيقة، ليست قضية فطرية بسبب استغلال العلم والتقنية لأهداف ومصالح وأهواء ذاتية وتحولهما إلى أيديولوجيا، وبخاصةً في زمن الحرب، التي هي فن يجمع بين التقنية والحيلة، حيث تهدف الحرب إلى التحرر من أي اعتداء خارجي، خصوصاً إذا كانت عدوانية. وإذا كانت مشروعة فهي عادلة، بالرغم مما يصيب المجتمع والأفراد من مآسٍ ودمار، لأن هدفها هو إنقاذ الوطن من العدوان الخارجي وتجنّب الهزيمة وتلافي الاحتلال والعبودية والإذلال. ولهذا مجّدت الشعوب قادتها وأبطالها الذين أنقذوا أوطانهم من العدوان والدمار.

ولكن من أجل أن يكون البطل قائداً ناجحاً ويحقق الانتصار على الأعداء، لا بدّ أن يكون قادراً على التفكير السليم والتصرف بحكمة في فن الحرب، بحيث يقيس الأمور بدقة ويقدّر الحسابات بشكل عقلاني صحيح وغير مندفع بأوهام توسعية عدوانية. وإذا لم يكن كذلك فعليه أن يستند إلى آراء الحكماء من رجال العلم والمعرفة والسياسة، وإلا باءت محاولاته بالفشل والخذلان، مثل أغلب الدكتاتوريين الذين ينفردون باتخاذ القرارات الفردية ويغامرون بمصير البلاد والعباد.

1 Otto klineberg, *Psychology*, New York, 1962, pp. 126-137.

والحقيقة أنه مضى وقت طويل قبل أن تقتنع الشعوب بضرورة تمجيد الفيلسوف المفكّر الفنان، بعد أن كانت ترى في الكاريزما - البطل الساحر - مشعوذاً يستطيع بذكائه ومكره قيادتهم وتحريرهم. ولكن كان من الضروري أيضاً أن تفهم الشعوب أنه في عصر العولمة ينبغي أن تقود المعرفة إلى التقدم والسعادة. فقد مضى الزمن الذي كان فيه المستبد الطاغي، أو المشعوذ المهووس، يتمتع بالقيادة، فقد حلّ محله رجل المعرفة والعلم والسياسة!

ومع ذلك يبدو لنا أن المعرفة والحكمة قد عُطّلتا وأصبحتا تنوآن تحت ثقل الحرب ومآسيها وهمجية قادة الحروب الذين أخذوا يشنون حروباً أكثر تدميراً للمجتمع وتمزيقاً للشعوب.[1]

يمكننا، إذاً، استخلاص فكرة مفادها أن وظيفة الفكر والمعرفة والفن يجب أن تزداد كلما ازداد عنف الاستبداد والحروب، وأن نستنتج من ذلك أن الحرب، أية حرب، ترتبط:

١- بالذهنية المتغلبة وثقافة العنف السائدة، وخاصةً بذهنية من يقودون الحرب ويغذّونها، وبذهنية من يلتفّ حولهم من المستبدين الكبار والصغار، من أولئك الذين لا يهتمون بالأسباب بقدر ما يهتمون بالنتائج التي ترتبط بشكل مباشر بالأيديولوجيا والمصالح والأهداف. وفي هذه الحالة من الصعب التمييز بين الوسائل المقبولة والمشروعة وبين الوسائل الممنوعة وغير المشروعة للحرب، حيث ترتبط الحرب دوماً بالضرورات والمصالح، وكذلك بالحيلة والخداع، حسب مقولة ميكافيلي "الغاية تبرر الوسيلة".

٢- بالبنية التحتية وبمستوى التطور الاقتصادي - الاجتماعي، وكذلك بالوعي الاجتماعي والثقافي، فلا بد وأن يكون هناك تكامل اقتصادي واكتفاء ذاتي واستراتيجية شاملة، بالإضافة إلى الولاء الشعبي الذي يقي ويحصّن الوطن في حالة الانكسار والهزيمة.

٣- وبطبيعة العلاقة بين الشعب والسلطة. فإذا كانت السلطة شرعية وعلى أساس دستوري (ديمقراطي) فسوف لن تتخذ الحكومة أية خطوة إلا بعد استفتاء الشعب عليها واخذ رأيه فيها، لأنه المستفيد أو المتضرر الوحيد في نهاية الأمر.

---

١ جان غيتون، **الفكر والحرب**، (ترجمة أكرم ديري)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص٧ وما بعدها.

العنف والسلطة

كان الفلاسفة الألمان، وفي مقدمتهم هيغل، قد بحثوا في الارتباط الوثيق بين العنف والسلطة استناداً إلى كلمة "Gewalt" التي تعني عنف وسلطة في آن. ومعنى ذلك، لا توجد سلطة بدون عنف وأنها تفرض شرعيتها من دون قوانين والعكس صحيح. وهذه القوانين هي التي تضفي على السلطة شرعيتها، مثلما تفرض السلطة النظام بالعنف. والعنف والإرهاب والحرب هي استمرار للسياسة ولكن بوسائل أخرى. وتشير مقولة ماوتسي تونغ القائلة "إن السلطة تنبع من فوهة البندقية" إلى هذا المعنى بوضوح.[1]

وفي أغلب الأحيان يكون العنف قوةً ودعماً للسلطة حين يسلّم الأضعف لإرادة الأقوى الذي يهدده ويقمعه، بدل أن يفجر التهديد فيه أثراً رجعياً، ولهذا يستخدم العنف في اللحظة الجوهرية للابتزاز والرضوخ. وحين تكون السلطة أكثر إصراراً على استخدام العنف فهذا لا يعني أبداً أنها الأقوى دوماً، ولكن تجسيدها للعنف من الممكن أن يكسر مقاومة الخصم فيضطر للرضوخ. وغالباً ما يبرَّر العنف الذي تمارسه السلطة بالقوانين التشريعية وإصدار المراسيم والأوامر والنواهي، التي تظهر بشكل جدي لتبرِّر وتخدم بها مصلحة القوة. وبهذا يأخذ عنف السلطة شكلاً قانونياً ممنهجاً ومبرمجاً من وقت لآخر، بهدف استخدام القوة والسيطرة، وإذا اقتضى الأمر استخدام القسوة، وحتى الإبادة الجسدية. ويتميز العنف عن السلطة كونه يستند إلى الادوات التي تمتلكها.

من المفروض أن يكون هدف السلطة الأساسي هو إشاعة العدل والمساواة بين الناس والحفاظ على حرياتهم الأساسية، إلى جانب حفظ الأمن وصيانة كرامة الناس ضمن قواعد ومعايير وقوانين تحدد العلاقة بين السلطة والمجتمع. وكلما تراجعت السلطة أو فرّطت في أي هدف من تلك الأهداف، هيّأت مناخاً مناسباً لهزات سياسية واجتماعية واقتصادية وأمنية.

والعلاقة المعقدة بين العنف والسلطة تطرح إشكالية كبيرة حول كيفية تفسير العنف والعنف المضاد والشرعي واللاشرعي وارتباطه بالسلطة. فمن الملاحظ أنه عندما

١ حنة أرندت، **في العنف**، مصدر سابق، ص١٢.

تصل السلطة إلى ذروة إرهابها فإنها تبدأ بالتهام أبنائها، ويصبح جلادو الأمس ضحايا اليوم، حيث تختفي السلطة لتتحول إلى مافيا.

ورغم ذلك لا يكفي أن نقول إن السلطة والعنف شيء واحد، فالسلطة والعنف يتعارضان، وغالباً ما يظهر عنف السلطة حين تكون مهددة، ولكن إذا استمر العنف فقد تنتهي السلطة، لأنه يدمرها. وقد أشار كونور أوبريان في كتابه **مسرح الأفكار** إلى رأي الفلاح الأيرلندي الثوري في القرن التاسع عشر حين قال: "أحياناً يكون العنف الطريق الوحيدة التي تؤمّن سماع صوت الاعتدال حين يكون مستحيلاً أن تحصل على ما هو ممكن". في مثل هذه الحالة من الممكن اعتبار العنف سلاح إصلاح أكثر مما هو سلاح ثورة.[1]

ويرى ماكس فيبر أن السلطة هي فعل عنف يهدف إلى إجبار الخصم على فعل ما تريد، وأن الشرط الأساسي لوجود العنف هو "القيادة". فإذا كان جوهر السلطة هو ممارسة القيادة، فليست هناك سلطة لا تنبع من قوة، وبذلك تصبح قيادة السلطة هي القوة المؤهلة التي تحمل صفة رسمية مؤسساتية.

وفي أغلب الأحيان تلجأ السلطة السياسية في الدولة، أو مجموعة من الدول، إلى اتخاذ قرارات سياسية معينة وإلى اتخاذ اساليب عنف غير محدودة من أجل فرض مبادئها السياسية على أفراد المجتمع/ المجتمعات أو على فئات معينة منها أو بقصد إحداث تغيير جذري فيها. وقد تستخدم الدولة عنفاً وقهراً من أجل فرض سياستها وأيديولوجيتها على المواطنين. وقد يمتد بطش السلطة الدكتاتورية إلى جميع أفراد المجتمع والتحكم في أسلوب حياتهم وعملهم وعلاقاتهم الاجتماعية. كما تلجأ السلطات الدكتاتورية إلى أعمال إرهابية فظيعة كالتصفيات الجسدية للمعارضين والاغتيالات السياسية والاختطاف والنسف واحتجاز الرهائن والحرق في مواد كيمياوية أو في الأفران الكهربائية والقيام بمجازر جماعية وغيرها.

إن العنف الذي تمارسه السلطات الدكتاتورية هو عنف منظم يهدف إلى إبادة العدو وبثّ الرعب في النفوس. وغالباً ما تتخذ السلطات الدكتاتورية من القوانين والمراسيم وسيلة لفرض العقوبات القاسية، وفي ذات الوقت إعطاء صلاحيات واسعة إلى أجهزة

١ المصدر السابق، ص٥٠، ٧٢.

الأمن والشرطة وابتداع نظم وقوانين ومحاكم ثورية للانتقام من الأعداء.

أما في الدول العربية فكان لثنائية العنف والسلطة حضور قوي وفعال، وخاصةً بعد حصول الدول العربية على الاستقلال الشكلي في منتصف القرن الماضي وصعود المؤسسة العسكرية إلى الحكم واحتكارها للسلطة والقوة وعسكرة الفرد والدولة والمجتمع والتحول إلى الأنظمة الدكتاتورية الفردية، كما في العراق وليبيا وغيرها.

ويأخذ العنف أساليب مختلفة أفظعها القسوة، وهي الإصرار على الشدة والصلابة والاستمرار في القهر. وقد قيل "إنه أقسى من الصخر" أي عديم الرحمة. وإذا كان العنف أحياناً غير مقصود وعفوياً، فالقسوة مقصودة وإرادية وموجهة دوماً نحو الأضعف، خصوصاً إذا كان الخصم عنيداً أو عاجزاً عن الإفلات منها.

ويختلف العنف عن القسوة واستعمال القوة، حين يكون استخدام القوة شرعياً وقانونياً، شرط أن يكون الحاكم شرعياً وعادلاً وقوياً، ولكن ليس من الضروري أن يكون الحاكم قاسياً وعنيفاً في استخدام القوة.

والقسوة، بمعنى آخر، هي استخدام قصدي ومتعمد لإلحاق الأذى الجسدي بأشخاص في موقع ضعف وعجز أمام استخدام القوة وردّ ذلك الأذى، وغالباً ما تتقاطع القسوة مع العنف أو تكون هدفه، تبعاً لما يسعى إليه من يستخدم العنف، ولكن لا يمكن تبرير استخدام القسوة بأي حال من الأحوال، لأنها تقوم على عنف قصدي. وهناك أنواع من القسوة، كالقسوة الجسدية والنفسية والاجتماعية، غير أن القسوة الجسدية هي المباشرة في أغلب الاحيان، عندما يعتدي إنسان على آخر بالقوة أو بواسطة أداة ما، في حين تكون القسوة النفسية أو الاجتماعية هي اعتداء بصورة غير مباشرة ومباشرة أحياناً ويكون تأثيرها في بعض الأحيان أكبر من تأثير القسوة الجسدية، باعتبارها إهانة ومذلّة للإنسان تنتج آثاراً نفسية شديدة الوطأة على الإنسان المكسور.

والواقع أن السلطة ترتكز دوماً على العدد، الذي يطلق عليهم عبد الرحمن الكواكبي "المستبدين الصغار"، حيث لا يتم استخدام العنف إلا بهم. كما يعتمد العنف، من جهة أخرى، على أساليب وأدوات القمع. ولا يعني ذلك أن السلطة والعنف شيء واحد دوماً. وبحسب حنة أرندت "يمكننا وصف السلطة الأكثر تطرفاً بعبارة: الجميع ضد

الواحد (المتسلط)، في حين يمكننا وصف العنف الأكثر تطرفاً بعبارة: الواحد ضد الجميع". والواقع لا يمكن أن يكون القمع ممكناً بدون الأدوات القامعة والأفراد الذين يستخدمونها، والعجز عن الإفلات منه.[1]

يمكننا القول، إذاً، إن السلطة ليست فردية. وحين نقول "فردية" فإننا نشير، في الحقيقة، إلى أن هذا الفرد قد سُلِّط من قبل عدد من الناس لكي يكون مستبداً، فإذا اختفت الجماعة التي نبعت عنها السلطة فسوف تختفي أيضاً سلطة الفرد المتسلِّط باسمها، لأن كل سلطة مستبدة لا تقوم على تفوق أدوات العنف فحسب، بل وعلى تضامن بين المستبدين الكبار والصغار. وحين لا يجد المستبدون من يدعمهم "ويصفّق لهم" لا يكون هناك مبرر لاستخدام العنف استخداماً ناجحاً. والحال لا يستمد المتسلط قوته ونفوذه من مؤهلاته الخاصة، وإنما من ضعف المجتمع وتمزق الجماعات وعدم وعيهم وتنظيمهم ووحدتهم، وكذلك من شعورهم بالعجز عن تحمل المسؤولية، وهو ما يساعد المستبد على توسيع حدود نفوذه بمساعدة أعوانه من المستبدين الصغار وأعوانهم وتابعيهم من المرتزقة.

العنف والتسلط هما إذن صنوان متلازمان لإدامة تاريخ الاستبداد والقمع والإذلال، وهو الوجه الآخر للإرهاب الذي يفرضه إنسان على آخر. والإرهاب أياً كان شكله ومصدره هو عنف سياسي باعتباره يخرج عن القيم والمعايير الإنسانية مثلما يخرج عن وسائل الضبط الاجتماعية، العرفية والوضعية، لأنه غير مشروع ويهدف إلى التخلص من الطرف المقابل باستخدام جميع أدوات ووسائل الإبادة والتدمير.

وهناك جملة من الأسباب التي تدفع للعنف السياسي، وتختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، وفي مقدمتها الشعور بالإحباط الذي ينشأ عن الصدمة الناتجة عن عدم تحقيق الآمال والتطلعات والأهداف، وكذلك التناقضات والصراعات الاجتماعية واستبداد السلطات، والقمع المفرط في العقاب دون الرجوع إلى الأسباب الحقيقية والكامنة وراء فعل العنف، والتي تنشأ عن عدم ممارسة الديمقراطية والتعددية واحترام الرأي والرأي الآخر.

ينمو العنف حيثما يوجد تباين واختلاف وتعارض في المصالح والأهداف،

---

١ المصدر السابق، ص٣٦-٣٧.

وكذلك في مستوى إشباع حاجات المواطنين والمساواة في الحقوق والواجبات السياسية وتوزيع الثروة الاجتماعية بشكل عادل بين المواطنين. إضافةً إلى ضعف حلقات التواصل والحوار بين المواطن والدولة وانعدام حرية التعبير واحترام حقوق الإنسان. ويتجسد العنف السياسي في ممارسات السلطة السياسية والاستبداد في الرأي واستخدام القمع عبر صيغ قانونية وتشريعية.

ويتخذ العنف السياسي صوراً وأشكالاً وأساليب متنوعة ومستويات مختلفة بدءاً بعمليات منع الرأي العام من إبداء الرأي، إلى منع التعددية السياسية والتمييز والتمايز بين فئات المجتمع الواحد، مروراً بأشكال القمع والتعذيب والاعتقال الكيفي والقتل الجماعي والنفي والتشريد وإبادة الأقليات، خاصةً في الدول التي تحررت أخيراً من الكولونيالية ونالت استقلالها الشكلي.

وقد تطورت أعمال العنف السياسي منذ الحرب العالمية الثانية بسبب الصراعات السياسية والعرقية والدينية. وتشير الإحصائيات إلى تزايد الصراعات العرقية والدينية والطائفية وما يرافقها من أعمال عنف وإرهاب وقسوة تزيد ضحاياها أحياناً عن ضحايا الحروب التقليدية. ومثال على ذلك، ففي الحرب قد يكتفي الجيش أو القائد المحارب بتدمير دفاعات العدو لتسهيل إلحاق الهزيمة به. أما في حالة القسوة فلا يكتفي الجيش أو القائد المحارب بهزيمة العدو بل يتطلع إلى تدميره وإفنائه. وكثيراً ما يكتفي الحاكم باعتقال أو محاكمة المعارضين السياسيين والاكتفاء بسجنهم. أما الحاكم المستبد فهو نهم وشديد في قسوته ولا يكتفي بسجن المعارضين له وإنما يوغل في قتلهم والتمثيل بضحاياه وتحطيمهم ذاتياً. وتبين سجلات أقبية السجون ومعتقلات التعذيب وكذلك شهادات الناجين منهم وقائع رهيبة في فظاعتها وبشاعاتها. كما تكشف سجلات دوائر الأمن والمخابرات الطبيعة القاسية للحكام المستبدين وعالمهم المخيف، بحيث تصبح القسوة جزءاً من المشروع السلطوي الذي يهدف إلى إذلال الآخرين وسحقهم ليكونوا عبرةً للمعارضين للحكم المستبد.[1]

وهذا ما حدث في العراق، فقد سقط أكثر من نصف مليون عراقي بين قتيل

---

١ علي حنوش، **العراق: مشكلات الحاضر وخيارات المستقبل**، دار الوراق، بيروت، ٢٠٠٠، ص٢٠٠ وما بعدها.

وجريح ومقعد وأسير، وتم تهديم البنية التحتية الأساسية التي خلّفت وراءها آثاراً ونتائج اجتماعية واقتصادية ونفسية وسياسية وخيمة في مقدمتها موجات الرعب والقمع وعمليات التكفير والتجهيل والتلوث والبطالة. وكمحصلة أخيرة حدث انهيار اجتماعي واقتصادي ونفسي وسياسي ظهر بوضوح في الردة الحضارية وما صاحبها من انحرافات قيميه وتجاوزات على الأفراد والمجتمع ومؤسسات الدولة، وما سببه من ضعف الروح الوطنية وتفكك في شبكة العلاقات الاجتماعية والرقابية والقانونية وتمزق في النسيج العائلي والاجتماعي والثقافي الذي حطم إنسانية الإنسان العراقي وشوه شخصيته وأهان كرامته بحيث أصبح غريباً عن ذاته ومجتمعه وطبيعته.

الإعداد النفسي للحرب

إن العلاقة المعقدة بين السلطة والفرد تشير إلى واقع يتحول الأفراد فيه إلى مجرد رعايا لا تقوى على مواجهة الواقع وتحدياته، حيث تحاصر السلطة الإنسان في كل مكان وتضطره للاهتمام بأمور حياته وشؤون عائلته والركض وراء مصدر رزقه والحفاظ عليه وتوجيهه. وهو يضطر إلى أن يساوم عليه ويتكيف معه ومع الواقع المرير بدلاً من تغييره، لأنه يشعر أنه غير قادر على السيطرة على وجوده، وهو ما يجعله عاجزاً ومهمشاً لا حول له ولا قوة.

إن عملية التوجيه هي عملية تغبية وغسل الدماغ وتجهيل، وهي عملية يمكن توضيحها بعملية الارتداد على الذات، فالضحية تعيد إنتاج قيم الاستبداد ومعاييره، كاحتقار المواطنين وامتهان كرامتهم وقدراتهم وكذلك إنسانيتهم وعزلهم عن مصادر ثقافتهم وتراثهم وتعويدهم على الرضوخ للأوامر القسرية والإذعان لها.

إن مثل هذه الأساليب والوسائل القمعية هي في الحقيقة إلغاء لإنسانية الإنسان واجتماعيته معاً، وتمييع لشخصيته وقدراته وإذلاله، وجعله كياناً فارغاً وإمعة مسلوب الإرادة، بحيث يشعر وكأنه منسلخ عن مجتمعه وطبيعته الإنسانية، ويصبح عاجزاً نكوصياً ومعتاداً على قهر نفسه وإذلالها والدوس على كرامته، حتى يذعن لها. وهكذا يشعر المرء بالاغتراب، فتنهار أمامه الحدود والسدود، ويحيط به الخوف والقلق، حتى يصل إلى حالة من العجز التام والاستلاب.

فالحرب هي فعل عنف جماعي تلتقي فيها قوى الإنسان الذاتية بالقوى الأخرى وتنتظم معاً في إطار المجتمع. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل "قانون الجماعة" يثير في الفرد غرائزه الأكثر بدائيةً ويحرك عدوانيته بمجرد تواجده في جمع غفير من الناس ويحوله إلى "حشد" ما ويقود في الأخير إلى ما يدعوه غوستاف لوبون "روح الجماعة"؟! وهل من المفروض أن تقود كل تظاهرة إلى "حشد" محكوم عليه بالاستسلام لروح الجماعة وبدائية الغرائز العدوانية؟

والسؤال الآخر الأهم هو: هل إن كل تظاهرة جماهيرية تحمل في داخلها بذور عنف قابلة للنمو والانفجار تحت ظروف معينة؟

ولكن السؤال الحاسم هو: هل يلعب القائد أو الزعيم (الكاريزما) دوراً حاسماً، كما حدث في زمن الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا والصدامية في العراق، حيث تحول عنف شخص، وجد اندفاعة في الجماهير، إلى عنف جماعي؟ وهل إن قدرة القائد على المخاطبة والإقناع والإيحاء بالقوة والتنظيم والعاطفة تلعب دوراً هاماً؟

يبدو أن العامل الحاسم هو عامل شرطي يولّد انعكاسات من الخوف المركّب (عند الجمهور) والإيحاء الانفعالي (من القائد) معاً. فقد اتخذ هتلر، مثلاً، وسيلة بسيطة للسيطرة هي "الإقناع بالقوة"، وهو نوع من الاغتصاب النفسي عن طريق الدعاية العاطفية القائمة على الخوف والإعلان عن أن الوطن في خطر ورفع شعارات مؤثرة تدغدغ العواطف مثل العدالة والحرية والحقيقة مع تلوينها بمنطلقات أسطورية.

يقول بول ريكور إن عنف النفس البشرية الفردية إذا ما انتظم في عنف الجماهير فسوف يتغير من حيث الحجم والقياس، مع أنه يعتمد على حالة الفرد النفسية كالخوف والعاطفة والجنس. كما أن العناصر المصعّدة، كاللجوء إلى الموسيقى والأغاني والرقص الشعبي وكذلك مظاهر الجمال الأنثوي والفرح والبكاء والشعارات العاطفية، التي تستخدم في التظاهرات الجماهيرية، تلعب دوراً كبيراً في تزايد الالتحام والتأييد، ومن الممكن تحويلها إلى شعارات عنف ثورية عند استغلالها، وذلك بتحويلها إلى صرخات وهتافات وتصفيق لتأييد القائد مما يسهّل قيادة الجماهير وجعلها قطيعاً يركض وراء زعيم منحته ثقتها واستسلمت له استسلاماً مطلقاً.[1]

١ فرنسوا لوجارنو، مصدر سابق، ص٢١-٢٥.

البطل والجماهير

بالرغم من التطور والتقدم الحضاري للعصر الحديث، ما زالت هناك مجتمعات ذات بنى تتّسم بالتخلف وتفرز بنى اجتماعية ونفسية على النسق نفسه، فهي، من جهة، مجتمعات ذات سمة تبعية للخارج، ومن جهة أخرى ذات أنظمة أوتوقراطية (دكتاتورية) من مميزاتها التفرد بالسلطة وإخضاع الناس للطاعة العمياء.

هذه الإشكالية تدفعنا إلى محاولة رسم صورة للأوجه المتعددة للكاريزما (البطل) الذي يولد من رحم ظروف تاريخية واجتماعية ونفسية عصيبة، أي في أوقات الأزمات الحادة التي من مظاهرها التفكك والعجز والخضوع، والتي تجعل شعوباً موغلة في الحضارة تسلّم زمام أمورها إلى مجرد "فرد" دون غيره والانقياد الأعمى له. فما هو السر الخالد والفطري الذي يدفع إلى هذا التفاعل بين القائد والأتباع؟ وهل البطل من صنع الظروف الاجتماعية أم من خصائص القيادة "الكاريزمية"؟ وما هي المؤهلات الاستثنائية التي تؤهله لأنْ يشبع الطموحات الجماعية؟

إن تسليط الضوء على هذه الإشكالية يكشف لنا "لعبة القائد" مع "الجماهير" وما ينتابها من شدّ وجذب وانقياد أعمى ومغالات تعكس ثنائية التسلط والخضوع.

فهناك خصائص معينة تحدد أنماط القادة ومؤهلاتهم والاستراتيجيات التي تتخذها الشخصية الكاريزمية. وهناك سمات ذهنية ونفسية للكاريزما بصورة عامة ولبعض القادة المعروفين في العصر الحديث (نابليون، ستالين، هتلر، صدام، القذافي) وكذلك مواصفات رئيسية في بناء القوة والسلوك القيادي، إلى جانب نوعية المجتمعات المنتجة لمثل هذه الوضعيات، قادة وجماهير، التي تساعد في تشكيل العلاقة الثنائية: تسلط – خضوع.

ولكن هناك تساؤل مركزي هو: من يصنع الأفكار (التاريخ)؟ وهل "تاريخ العالم ليس سوى سيرة الرجال العظماء؟" كما يقول توماس كارليل؟! ولكن من هم هؤلاء العظماء؟ وهل يمكن الفصل بين طرفي المعادلة: القائد – الأتباع؟ انطلاقاً من أن الجمهور، عبر التاريخ، يبحث في لاوعيه المضطرب عن رمز ملهم يفجّر به ثقته بمكامن قوته، وبالمقابل فإن ظهور القائد ليس سوى استجابة موضوعية لهذه الحاجة الجماعية. ومعنى ذلك أن القائد "يولد على سرير حاجة الجماعة إلى رمز يبايعه". هذه المقدمات تذكّرنا بالقادة الذين طبعوا الفترة التي عاشوها. فصورة هتلر لا تنفصل عن

ذكر ألمانيا، وكذلك ستالين عن روسيا، وصدام حسين عن العراق.

إن تشريح الخارطة النفسية لشخصية الكاريزما يميط اللثام عن حقائق كثيرة ترتبط بسلوكه القيادي والسياسي وحتى العسكري، وهذا لا يلغي عوامل الثقافة السياسية التي تتدخل سلباً وإيجاباً في تشكيل شخصية القائد. غير أن الأسلوب الذي تتم فيه عملية تلقّيه هذه الثقافة يظل محكوماً "بموروثات نفسية" تتدخل بدورها أثناء استيعابه للمعرفة والحقيقة.

في تحديدها لأنماط القيادة تستخدم منى خويص رأي عالم النفس الاجتماعي آدلر الذي يقول إن الفرد مسكون بعقدة نقص فطرية يسعى إلى سدّها أو تجاوزها من خلال التسلط على الآخرين، باعتبار أن السلطة حافز يدفع الفرد نحو تأثيره في الآخرين، وبالمقابل يلجأ آخرون إلى آليات دفاع مختلفة تتجلى في البحث عن الحماية أو التعلق بشخص آخر أو الحاجة إلى التذلل والخضوع لتجنب الألم. ورغم التناقض بينهما نجد حاجة كل نمط منهم إلى الآخر، وبتعبير آخر تكون علاقة تبادل حاجات وإشباعات. وينطبق هذا الرأي مع مقولة غوستاف لوبون في كتابه المعروف **سيكولوجية الجماهير** وهي أن "الجماهير بحاجة إلى من يقودها ويحميها لأنها عبارة عن قطيع لا يستطيع الاستغناء عن راعٍ يقوده". وهذا يعني أن الجماهير لا تفكّر عقلانياً، وأنها معرضة للتأثير العميق، ومَن يعرف كيفية إيهامهم يصبح سيداً عليهم. فالجمهور "غالباً ما يكون من دون ذاكرة"، فلا تحاسب القائد وتتغاضى عن الوعود التي لا تتحقق. ولكن عندما يفقد القائد قوته، يدخل في خانة الضعفاء وتدعس الجماهير الدكتاتور المخلوع بأقدامها، بعد أن كانت تعتبره البطل الملهم والقائد الضرورة.[1]

يعتقد غوستاف لوبون أن هناك مشاعر بدائية مضادة للحضارة، وهي موجودة في منطقة سحيقة من الذات ومخفية وقريبة من اللاوعي، فإذا تحررت هذه المشاعر (البدائية) فسوف تتفجر بقوة، وقد يتحول الناس من أفراد إلى جمهور. كما يؤكد لوبون أن جميع المصائب التي حلت بالبشرية إنما جاءت من مفهومين أساسيين هما: البطل والجمهور. وقد اعتقد بأن الفاشية والنازية والشيوعية هي تنظيمات فوضوية تخاطب الطبيعة السفلى من الوعي، في محاولة لإعادة الاعتبار للذات وعدم تحولها

١ إبراهيم الحيدري، "الكاريزما وسيكولوجية الجماهير"، موقع إيلاف الالكتروني، ٢٠١٢/٤/٢٩.

إلى "صفر" داخل كائن هائل هو الجمهور.

ما هي إذن إمكانيات التغيير في مثل هذه المجتمعات؟ لم يتطرق لوبون إلى هذا السؤال الحرج وعلينا مراجعة ما كتبه عالم النفس الاجتماعي النقدي إريك فروم الذي عالج ثنائية التسلط والخضوع التي تظهر بصورة واضحة في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتسم بالعجز والركود، وتفرز بنى اجتماعية ونفسية على النسق نفسه، وتفرض مناخاً عاماً على جميع عناصر المجتمع. فعلى الصعيد السياسي، وجود أنظمة أوتوقراطية - استبدادية تفرّخ دكتاتوريات تجبر الناس على الخضوع للسلطة عن طريق الثواب والعقاب وفق القانون الذي ينتجه الدكتاتور نفسه، وعلى المستوى الاقتصادي يزداد التفاوت بين الطبقات وينخفض الدخل وكذلك مستوى الثقافة والتعليم والصحة وغيرها. كل هذه الأمور تساهم مجتمعةً في إنتاج بنية نفسية سادية -مازوشية تقود إلى استلاب الثقافة واغتراب الشخصية وتكون أرضاً خصبة لظهور مثل هذه العلاقة الثنائية بين التسلط والخضوع، التي تنشأ عن وضعية حاكم متسلط سادي وأتباع مازوشيين يقدمون له الولاء والطاعة المطلقة.

إن البطل الكاريزمي، الذي تفرد له بعض الشعوب صفحات مشرقة في تراثه البطولي، تضع له مقياساً وشروطاً كي يكون موضع احترام وتبجيل، وهو حصراً من يستطيع أن يقوم بأعمال خارقة يعجز عنها الإنسان العادي، وليكون جديراً بأن يصبح مثالاً للعدل والشجاعة والمروءة فلا يلجأ إلى الغدر والخيانة. غير أن دور البطل الكاريزمي لا يبرز إلا كمعادل موضوعي لعجز المجتمع عن توليد بطولة جماعية.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يمكن الفصل بين طرفي المعادلة: القائد والرعية؟ وما هو دور الجمهور؟ وهل يبحث الجمهور في لاوعيه المضطرب عن رمز ملهم يفجّر به ثقته بمكامن قوته؟ وهل ظهور القائد على مسرح الأحداث ليس سوى استجابة لحاجة الجماعة إلى رمز تبايعه؟

هذه التساؤلات لا تجيب تماماً عن أسباب الخلل ولكنها تميط اللثام عن حقائق كثيرة منها ما يرتبط بالخارطة السيكولوجية "للدكتاتور" وسلوكه النفسي والسياسي والعسكري، مثلما تميط اللثام عن عوامل اجتماعية وثقافية وسياسية هامة تتداخل بعضها مع البعض الآخر في تشكيل شخصية "الكاريزما" وسيكولوجية الأتباع!

الفصل الثالث

الأصولية بين الشرق والغرب

مفهوم الأصولية

ثمة سجال حاد يدور اليوم حول مفهوم الأصولية (Fundamentalism) الذي يعدّ من أكثر المفاهيم تداولاً هذه الأيام، وبخاصة في العلاقة بين الغرب والشرق وبين أوروبا والإسلام.

"الأصولية" من الناحية اللغوية هي العودة إلى الأصل، وهو قاع الشيء وما يبنى عليه، أي التمسك باتجاه فكري أو ديني قديم، وهو اصطلاح فكري سياسي مستحدث يشير إلى نظرة متكاملة للحياة، بكافة جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، نابعة عن إيمان قوي بفكرة أو قناعات دينية تكون في الغالب تصوراً دينياً أو عقيدةً دينية.

والأصوليات المتطرفة ذات العقلية الغيبية المتحجرة توجد في الغرب مثلما توجد في الشرق الأدنى والشرق الأوسط، بين المسيحيين واليهود والمسلمين وغيرهم.

والأصولية اصطلاحاً من "الأصول" المتعلقة بعلوم الدين، ويطلق لفظ "الأصول" على مصطلحات مختلفة أشهرها ما يدل على علم أصول الفقه أو علم الأصول ويعرّف بثلاثة من العلوم الإسلامية هي: أصول الفقه، وأصول الدين، وأصول الحديث. وأصول

الدين وأصول الحديث تعنى بقواعد الفقه. ويطلق على الفقه غالباً علم الأصول، ويعرف بقواعد الفقه الإسلامي والأدلة التي تؤدي إلى تقرير الأحكام الشرعية ومناهج استنباطها. أما لفظة "الأصولية الإسلامية" الشائعة اليوم فيقصد بها الحركات الدينية التي تسمّي نفسها "الصحوة الإسلامية"، وهي حركات وأحزاب سياسية تتخذ من الإسلام الأصولي منطلقاً لدعوتها، وتعان كغيرها من الحركات والأحزاب السياسية تناقضاً بين وعيها الذاتي وحقيقتها الواقعية.

والأصولية عند الفقهاء المسلمين هي الرجوع إلى الكتاب والسنّة القولية والفعلية وتطبيق الشريعة وفق ذلك ومن دون تغيير. ومهما اختلف العلماء في تحديد معناها فإن معظم "الأصوليين" هم من "المؤمنين" الذين يتمسكون بأحكام الشريعة السمحة ولا يمارسون عنفاً أو إرهاباً. ونحن حين نتكلم على الأصولية الإسلامية التي تمارس العنف والإرهاب فإننا نعني بها تلك الحركات السياسية المتطرفة والمسلحة بالذات، وليس الإسلام التشريعي أو الأخلاقي.

تعود الأصولية إلى عهد الإسلام الأول، حين برزت مشاكل عديدة بسبب التوسع في الفتوحات وتطور دواوين الدولة وحدوث مشاكل عديدة والحاجة إلى أجوبة عن تلك المشاكل والرجوع إلى الأصل في حلها عن طريق فتح باب الاجتهاد بعد أن انقسم الفقهاء في مصادره إلى أهل النقل وأهل العقل في خلافهم حول قضية العقل وحرية الإنسان ومسؤوليته عن أعماله. وقد ظهر مجتهدون من أهل الحديث والكلام يمثلون فرقاً مختلفة كالخوارج والشيعة والمعتزلة وإخوان الصفا والأشعرية والقدرية والمرجئة وغيرها.

وهناك من يرجع جذور الفكر السلفي الجهادي إلى أول خلاف في فجر الإسلام بين الإمام علي بن أبي طالب ومعاوية بن سفيان، بعد قضية التحكيم بينهما والتي كان من نتائجها انتهاء عهد الخلافة وتأسيس أول نظام ملكي وراثي في الإسلام في النصف الأول من القرن الهجري. وكان من نتائج ذلك التحكيم ظهور رافضين له سُمّوا "الخوارج" الذين أسسوا أول فكر تكفيري متشدد في تاريخ المسلمين. وسوف سنتكلم عن أفكارهم ومنهجهم التكفيري أدناه.

هذا النوع من التفكير التكفيري سيجد من يؤسس له فقهياً وسيتجسّد بجلاء في

المذهب الفقهي لأحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥م)، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة والجماعة وصاحب المذهب الحنبلي في الفقه الإسلامي. ويقوم هذا المذهب، الذي يعتبر من أكثر المذاهب السنية محافظةً، على الاعتماد على النص والابتعاد عن الاجتهاد والتأويل، واضعاً بذلك البنيات الأولى لتأسيس الفكر التكفيري، رغم أن مؤسس هذا المذهب تورّع في حياته عن تكفير من كان يخالفه من فرق أخرى كالشيعة والمرجئة والخوارج والمعتزلة.

وفي القرن الثامن الميلادي سيواجه أحمد بن حنبل فكر "المعتزلة" العقلاني التنويري الذين يقولون بخلق القرآن. وهو نفس الرأي الذي كان يتبناه خلفاء تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي، وخاصةً المأمون، وفرضوه على الفقهاء والقضاة، لكن أحمد بن حنبل عارضهم فتعرض للسجن والتعذيب دون أن يثنيه ذلك عن مذهبه الذي صار له أتباع كثر من بعده.

ويعتقد المفكرون أن "محنة" أحمد بن حنبل التي تعرض لها هي التي أدت إلى تبلور وانتصار الاتجاه المتطرف داخل أهل السنّة والجماعة في تاريخ الإسلام. لذلك ينظر إليه كثيرون على اعتباره المؤسس التاريخي للتوجه السلفي، الذي يعتبر اليوم مرجعاً للحركات السلفية الجهادية، بما فيها حتى تلك التي لعبت دوراً كبيراً في قيام الدولة السعودية أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.[١]

لكن هذا الفكر سيتخذ منحىً متشدداً وسيتجسد في فتاوى فقيه عاش قبل سبعة قرون، هو أحمد بن تيمية (٦٦١-٧٢٨م)، اتخذ منه مرجعاً لتبرير تشدده وتطرفه. فرغم مرور كل هذه القرون مازال فكر هذا الفقيه وفتاواه مثاراً للجدل بين جمهور فقهاء الإسلام. فإذا كان أنصاره يعتبرونه مجدداً أحيا الدين، فإن خصومه يصفون فكره بالغلو والتشدد ويتهمونه بنشر الفكر المتطرف والإرهاب.

ويعد ابن تيمية، الذي يوصف بـ "شيخ الإسلام"، صاحب تأثير كبير على "الصحوة الإسلامية" بتياراتها المختلفة، وخاصةً التيار السلفي الجهادي الذي تُعتبر تنظيمات مثل "القاعدة" و"داعش" من نتاج هذا النوع من الفكر المتشدد الذي ينتصر للنص على حساب العقل.

١ علي أنزولا، "جذور فكر داعش التكفيري والجهادي"، موقع قنطرة الالكتروني، ٢٠١٤.

فكر أحمد ابن تيمية سيجد من يحييه بعد ستة قرون على وفاته؛ إنها العقيدة "الوهابية" التي تشترك معه في الكثير من القواسم، بل ويعتبر أتباع هذا الفكر ابن تيمية الأب الروحي لهم. فـ"الوهابية" قامت على أساس أن المسلمين عاشوا ستة قرون في جهل وضياع منذ وفاة شيخ الإسلام، ابن تيمية، إلى أن ظهر محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢) الذي يعتقد أتباعه أنه أحيا الدعوة وأعاد الناس إلى العقيدة الصحيحة. ومن أجل تحقيق هذه الغاية يتبنى فكرة الجهاد كأسلوب لإعادة إقامة دولة الإسلام أو دولة الخلافة الإسلامية.

وتعتبر الحركة الوهابية أول حركة أصولية سلفية قامت على أساس فقهي هي في حاجة إليه، ذلك لأن الجزيرة العربية كانت مقسّمة إلى مناطق نفوذ بين القبائل المتصارعة على السلطة اقتصادياً وسياسياً وطائفياً. وكانت الجزيرة العربية تمر بمرحلة من التخلف الثقافي وغارقة في الخرافات والأساطير والشرك حتى الوثنية، وقد انبثقت دعوة محمد بن عبد الوهاب كمطلب ملح آنذاك، ولذلك أصدر محمد بن عبد الوهاب كتابه **التوحيد** من أجل جمع القبائل المتفرقة والمتنازعة وتوحيدهم، والذي هو رد فعل على واقع اجتماعي بعيد عن العقيدة الإسلامية وأصولها التي اختلطت بالخرافات والبدع والشرك والوثنية، ولم تكن دعوة محمد بن عبد الوهاب سوى رد على أسباب سياسية واجتماعية واقتصادية.

ومن يتمعن في قراءة تاريخ بدايات انتشار "الوهابية" في بداية القرن التاسع عشر سيكتشف الكثير من أوجه الشبه بين النهج العنيف الذي كانت تتبعه هذه الحركة، بعد تحالفها مع آل سعود لفرض وجودها، وبين العنف الذي يتبناه تنظيم القاعدة، وخاصةً "داعش"، لفرض أفكاره وبسط نفوذه. فما تشهده اليوم مدن العراق وسوريا وليبيا من تدمير للمساجد والحسينيات الشيعية وللمزارات والقبور الصوفية والكنائس المسيحية ودور العبادة الأخرى، ومن محاكمات شرعية تقيم الحدود وتنفذ الإعدامات الجماعية العشوائية، نكاد نجد شبيهاً له في تاريخ الفكر والحركة الوهابية، ما بين عامي ١٩٠٤ و١٩٢٥، حيث قامت بتدمير مقابر أهل بيت النبي وصحابة الرسول واجتثوا المساجد وبيوت الأولياء وهدموا القباب والأضرحة والمزارات.

يروي أمين الريحاني في كتابه **تاريخ نجد الحديث وملحقاته** (ص٢٨، ٢٩) أن الحادث

الخطير في دعوة محمد عبد الوهاب هو قطعه شجرة "الذيب" في منطقة الجبيلة، التي كان يتبرك بها الناس، فتبعه أنصاره في تدمير القباب وتحطيم القبور بما فيها قبور أصحاب وأحفاد النبي محمد. أما الحادث الثاني الأكثر خطورةً، حسب الريحاني، في دعوة مؤسس الوهابية، فكان رجم امرأة اتُّهمت بالزنا في ساحة عمومية. يصف الريحاني: "رُجمت الزانية! فسرى خبرها سير البرق في البوادي والحضر، ووقع وقع الصاعقة في القلوب الأثيمة والقلوب الطاهرة، فسكت أناس وصاح آخرون".

ويذكر الريحاني أن أمير منطقة الإحساء كتب إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب ينذره ويدعوه إلى التراجع عن غيّه، مما حمل الشيخ على الهجرة خوفاً على حياته، فتلقّفه أمير ذو طموح كبير هو محمد بن سعود، أمير منطقة الدرعية آنذاك، فتعاهدا على عقد العهد الذي جمع بين عقيدة المصلح وسيادة الأمير، عهد "المذهب والسيف" الذي مازال يجمع بين الوهابيين وآل سعود إلى اليوم، وهذا ويجسّده العلم الوطني السعودي الذي يجمع ما بين كلمة التوحيد وصورة السيف المسلول.[1]

وتذكر كتب التاريخ أن حرب آل سعود، المبررة شرعيا من طرف "الوهابية"، ذهب ضحيتها سبعة آلاف قتيل، وانتهت بإقامة المملكة السعودية التي تعهد ملوكها بتبني الفكر الوهابي المتشدد كمذهب رسمي للدولة، يقوم على فرض تطبيق الشريعة الإسلامية.

لكن مع مرور الوقت لم تكن علاقة آل سعود دائما على خير مع "الوهابية"، بحيث كانت تمر كثيرا بلحظات توتر أدت إلى ظهور تيارات فكرية من داخل الفكر الوهابي تعادي النظام السعودي وتدعو إلى مقاتلته. ولعل أبرز هذه التيارات هي تنظيم "القاعدة" الذي أسسه أسامة بن لادن معلنا عودة التفكير الجهادي إلى أرض الإسلام.

عودة الفكر الجهادي

هذا النوع من الفكر التكفيري الجهادي سيجد مبرراً له للعودة مجدداً إلى الدول العربية والإسلامية كرد فعل، هذه المرة، على القمع الذي تعرضت له بعض الحركات الإسلامية في مصر وسوريا في النصف الثاني من القرن العشرين. ومع حرب أميركا في

١ المصدر السابق.

أفغانستان سيتم تشجيع هذا الفكر رسمياً من قبل أنظمة عربية وقفت إلى جانب أميركا في حربها ضد الروس في أفغانستان قبل أن ينتقل نفس الفكر إلى العراق، وهذه المرة ضد أميركا وبدعم من أنظمة عربية كانت تقف ضد التدخل الأميركي في العراق.

وما بين حرب أفغانستان واحتلال العراق سينتشر هذا الفكر في أوساط الشباب المتأسلمين الذين سيتبنون العنف داخل بلدانهم لتحقيق قناعاتهم. وأغلب هؤلاء الشباب هم الذين شكلوا مقاتلي تنظيم "القاعدة"، ويشكلون اليوم إحدى أذرع جيش "داعش" وحطب حربها داخل العراق وسوريا، يغذيهم حلمهم بإعادة حكم الخلافة وإقامة دولة الإسلام على الأرض بقوة الحديد والنار.[١]

إن الحركات الأصولية الراديكالية الحديثة بجميع أشكالها كانت حركات دعوية لإحياء الدين وإصلاح المجتمع، كرد فعل على الحداثة الغربية والاغتراب الاجتماعي، ولكنها تحولت لأسباب سياسية إلى منظومات من الحركات الدينية السياسية والاجتماعية المتعصبة والمنغلقة على نفسها وغير قادرة على التواصل مع روح العصر ولا قادرة على العودة بالمجتمع إلى ماضي السلف الصالح. وقد نتج عن ذلك بقاء تلك الحركات السلفية على هامش المجتمع، مما جعلها تتبنى العنف في سلوكها اليومي، محكومةً بمنطق إما الايمان أو الكفر الذي يؤدي إلى منطق القوة وليس إلى منطق العقل والتفاهم والحوار. وهي نتيجة مباشرة لحالة الإحباط والانكسار النفسي والاغتراب الاجتماعي التي تدفعها إلى ردود أفعال مختلفة منها إصدار الأحكام السلبية على المجتمع المدني والعودة إلى الماضي والوقوف على هامش المجتمع.

العصر الذهبي للإسلام

تحاول الحركة السلفية فرض قواعد منهجية وأدلة من القرآن وسنّة السلف الأول، باعتبارها نقطة انطلاق لتجديد عصر السلف الذي يعتبر عصراً ذهبياً مقدساً يفرق بين

١ المصدر السابق.

المقدس والمدنس الذي لحقه، وذلك للوقوف في وجه الحاضر الذي جعل المسلمين موضوعاً للهيمنة الغربية. لذا فإن وسيلة النجاح الوحيدة التي سيطر بها المسلمون الأوائل على جميع أصقاع العالم وكانوا يمثلون المركز هي وسيلة واحدة: السلف الصالح من الصحابة في القرون الأولى من الإسلام، وهذا يعني البدء بالعودة من جديد إلى التوحيد ثم تقليد النبي والصحابة من خلال الأحاديث الشريفة وفهم سنة الصحابة.

وتصف السلفية زمن الصحابة الأول بالعصر الذهبي وجعله بمنزلة أسطورة ومرجع وذلك من أجل تحقيق نهضة إسلامية جديدة وتغيير وإصلاح على طريقة النموذج الأول الأصلي، أي زمن الصحابة. وقد وجدت الحركات السلفية، وخاصةً الشباب المنتسبون إليها، من هذا المنهج السلفي النصوصي الوسيلة الوحيدة للتمرد على العادات والتقاليد والتدين الشعبي، لأن مضمون هذا المنهج هو أن يأمر بتصحيح مصادر تلقي المعرفة الدينية وعدم الخضوع للتقاليد الشائعة في المجتمع وخاصةً محاربة الشعائر والطقوس الدينية المتبعة. وبهذا النهج احتكرت الحركة السلفية الدين لأنها تقدم مجموعة صلبة من المعتقدات الدينية التي صقلها الزمن والتي تقوم على مبدأ الحجاج بالدليل.

لقد قامت السلطات السياسية التي تبنت الدولة الوطنية في العصر الحديث منهجاً فقهياً وعقدياً وطريقاً واضحاً استلهمته من تاريخها الطويل منذ الفتح الإسلامي حتى مرحلة الاستعمار، لكنها لم تمتلك الحق في إكراه الناس وإخضاعهم لاختبارها، ولم يعد لتحصين الإسلام منطق وقدرة على محاكاة الواقع، ولذلك جاءت الحركة السلفية كرد فعل وطريقة لعولمة الإسلام عن طريق هيمنة المذهب الحنبلي على المذاهب الإسلامية الأخرى، لأنه في نظرها المذهب الأقدر على الوقوف في وجه التحولات العالمية الجديدة وكونه مذهباً عقائدياً قائماً، أولاً، على سنة النبي التي تحارب البدع وخاصةً في الدين، وهو ما يحتاج إلى محاربة، لأن الحرب القائمة هي حرب عقائدية.

ويقوم المنهج السلفي على نصوص صلبة تقدم النص الثابت على العوامل الإنسانية والاجتماعية المتميزة بالحركية والتغيير وتفرض قراءة واحدة على باقي القراءات المحتملة للنص. وبهذا فالسلفية تجمّد النص الإنساني في التفكير في مدلول النصوص ولا تقدم حلولاً ملموسة ولا تفتح باباً لحرية الرأي في تقديم قرارات تعتمد على الذكاء

والقدرة والتجربة، لأنه ليس هناك حاجة إلى قرارات أخرى مع وجود النص.

وهذا المنهج ينظر إلى المجتمع على أنه كيان توحده العقيدة. ولما كانت المجتمعات اليوم مليئة بالبدع والضلالات، لذا يجب تربية الأفراد وإصلاحهم بالرجوع إلى النموذج التاريخي المثالي للمجتمع الإسلامي الأول، مجتمع الصحابة، لأن طريقهم أعلم وأحكم وهم للنصوص أفهم، استناداً إلى نص لأبي داود الترمذي وابن ماجة: "عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي"، وكذلك حديث الترمذي: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم".[1]

مرجعية الحركات السلفية المتطرفة

كما تكشف الكتب والرسائل والمنشورات التي تصدرها الحركات السلفية المتطرفة، وخاصةً تنظيمات القاعدة وأخواتها مثل "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش) أو جبهة النصرة في سوريا وجميع الكتائب المنضوية في الجبهة الإسلامية، عن الرابطة العقدية الوثيقة بينها وبين الوهابية. ويعتبر "منبر التوحيد والجهاد"، الوثيق الصلة بتنظيم القاعدة، الناشر والمروج لأخبارها. ويتصدر الموقع شعار: "قوام الدين كتاب يهدي وسيف ينتصر"[2].

ويحمل شعار "قوام الدين كتاب يهدي وسيف ينتصر" دلالات التوحيد والجهاد في الوعي السلفي الجهادي ومضامين تنفرد بها الوهابية معتبرةً أن التوحيد له أركان ثلاثة هي توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. كما تداولت الوهابية مفاهيم خاصة لمفاهيم إسلامية مثل: الولاء والبراء والإيمان والكفر والصحابة والبدعة والضلالة والسنة والجماعة. وهي مفاهيم إسلامية معروفة لا يسع المجال هنا لشرحها، غير أن القاعدة تستمد أغلب مصادرها من الفكر الوهابي التكفيري.

ويوضح كتاب **قمع الفتنة في مهدها**، وهو من سلسلة كتب "نور اليقين" التي تشرح عقيدة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين لأبي مارية القرشي، الذي يعتمد على رسائل

١ انظر: بن جبار بلعيد، "السلفية ومنطق الدليل – تمثلات وممارسة"، مجلة **إضافات**، العددان ٢٦–٢٧، بيروت، ٢٠١٤.

٢ انظر الموقع الالكتروني لمنبر التوحيد والجهاد www.Tawheed.ws

الشيخ محمد بن عبد الوهاب في عقيدة التوحيد، حيث عدّد نواقص الإسلام العشرة، كما ذكرها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومن بينها: من لم يكفّر المشركين أو شكك في كفرهم أو صحّح مذهبهم كفراً إجماعياً. وقد عدّد المؤلف كل ما قيل عن الكفر والتكفير في كتب الوهابية من الموضوعات التي أكّد عليها الفكر الوهابي كموضوع زيارة القبور وأنه "مخرج من الملّة"، وكذلك عدم تمكين القوانين الوضعية. كما يقول إن "من نطق بالشهادتين وأظهر لنا الإسلام ولم يتبلّس بناقص من نواقص الإسلام عاملناه معاملة المسلمين"، أما "الرافضة عندنا طائفة شرك وردة"، "وقد أجمع أهل العلم قاطبةً على كفر النصيرية وردتهم عن الدين، فمالهم ودمهم وذراريهم حلال للمسلمين، فاقتلوا رجالهم واسبوا نسائهم وذراريهم فكل ذلك حلٌ لكم". كما وأن "العلمانية على اختلاف راياتها وتنوع مذاهبها، كالقومية والوطنية والشيوعية والبعثية، هي كفرٌ بواح مناقض للإسلام مخرج من الملّة".[1]

ويقدم الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي، أحد علماء الوهابية الذين باركوا هجمات الحادي عشر من سبتمبر، شرحاً وافياً للعقيدة التي تعتنقها القاعدة التي تستند أساساً إلى العقيدة الوهابية التي تظهر الخطوط العريضة والرؤية الواضحة للعقيدة الوهابية التي يرسمها تنظيم القاعدة بكل فروعها التي وضعتها تحت عنوان "هذه دعوتنا" والتي تقوم على الهجرة إلى الله بتجريد التوحيد والبراءة من الشرك والتنديد به.

وقد أصبح أبو محمد المقدسي، أحد منظري القاعدة، وهو أردني يدرّس في السعودية، مصدر إلهام لعدد من قادة القاعدة من بينهم أبو مصعب الزرقاوي. وقد صنّف المقدسي عدداً من الرسائل في سلسلة "عقيدتنا" يعيد فيها إنتاج الرؤية الوهابية في التوحيد ويركّز على "الطائفة المنصورة" ويُسقطها على الوهابية ومن يعتنق عقيدتها قولاً وفعلاً، معتبراً أن القاعدة هي التجسيد العملي للوهابية التي هي الطائفة المنصورة باعتبارها تمثل أنصار هذا الدين في كل زمان، وهي طائفة مجاهدة ومقاتلة تسعى لنصرة دين الله من كل وجوه النصرة.

وقد أسهب المقدسي في موضوع الكفر والكفار وبيّن أن الكفر أنواع: كفر

[1] عبد الحميد قدس، "المرجعية الوهابية للإرهاب"، مجلة الحجاز، العدد ١٣٦، ص١٧؛ للمزيد انظر الموقع الالكتروني: سلسلة قمع الفتنة في مهدها alhejaz.org.

الجحود وكفر الجهل وكفر الإعراض، وأن هناك دار الكفار ودار الإسلام. ولا يتردد المقدسي في إدراج جميع أتباع الديانات الأخرى في خانة دار الكفار. وينسب الكفر أيضاً إلى التيارات الفكرية والسياسية التي لا تتخذ من الإسلام منهجاً ودليلاً، أو يشمل ذلك كل من يدعو إلى الديمقراطية لكونها بدعة (بدعة العصر الكفرية) وكذلك كل من ينتخب أناساً من السلطة التشريعية الذين يقومون بتشريع القوانين غير الدينية. وإن المشاركة في الانتخابات التشريعية (الديمقراطية) عمل كفري. وكذلك عقيدة الجهاد التي يرى فيها فريضة ماضية حتى قيام الساعة، وأن من الواجب الخروج على أئمة الكفر من الحكام المتسلطين على رقاب المسلمين، فهم ارتدوا عن الدين.

ويرى المقدسي أن "قتال أئمة الكفر من المسلمين أولى، على قاعدة أن كفر الردة أغلظ بالإجماع من الكفر الأصلي وأن البداءة بجهاد من يلوننا من الكفار أولى من جهاد من هم أبعد". كما أن أقوال وأفعال هذه الجماعات المتطرفة مؤسسة فكرياً على تكفير الشخص لمجرد أنه كافر يجوز قتله وقطع رأسه والنزو على زوجته وذبح أطفاله وسلب أمواله. ولذلك لا نعجب من ممارسات القاعدة والدولة الإسلامية في العراق والشام وغيرها من قتل وتشريد وترويع مئات الألوف من الشيعة والأيزيديين والمسيحيين وغيرهم في العراق.[١]

من كل ما مر بنا يلاحظ المرء أن تنظيمات القاعدة بكل أنواعها، من النصرة إلى داعش أو الجبهة الإسلامية، إنما تعود في فكرها وشعاراتها إلى العقيدة الوهابية.

إن عقيدة محمد بن عبد الوهاب إنما تمثل منهجاً محدود المعالم لفهم الإسلام بالالتزام بالكتاب والسنّة وفق منهج السلف الصالح، وهم أصحاب النبي من التابعين وتابعي التابعين وكتب الصحاح الخمسة المعروفة. فهي تعتقد أن حركتها السلفية ليست من تأسيس البشر، وإنما هي تمثيل خالص لإسلام نقي، لأنها تتمسك بما كان عليه النبي محمد والسلف الصالح. وبهذا المعنى تقترب عقيدة الوهابية مما قاله أبو الأعلى المودودي بأن "عصر الخلافة الراشدة كان وسيظل نبراساً مضيئاً يولي الفقهاء والمحدثين وكل المسلمين الصادقين وجوههم شطره، كما سيبقى معياراً وميزاناً لنظام

١ عبد الحميد قدس، **المرجعية الوهابية للإرهاب**، مصدر سابق، ص١٨-١٩.

الإسلام الديني والسياسي والأخلاقي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها"[١].

كما لخص يوسف القرضاوي مضمون الخطاب الديني الإلغائي في مقارنته بين الإسلام والعلمانية قائلاً: "فإذا نظرنا إلى العلمانية مع الإسلام وجدنا الأمر مختلف تمام الاختلاف – بالمقارنة مع العلمانية في العالم المسيحي – في ذلك لأن الإسلام جاء نظاماً كاملاً للحياة لا يقبل أن تشاركه أية أيديولوجية أخرى في توجيهه، فهو الذي يحدد أهدافها ويضع أصول مناهجها، ويعد بالثواب والعقاب لمن عمل بها أو انحرف عنها. ولهذا يكون المسلم الذي يقبل العلمانية، مهما كانت علمانية معتدلة متساهلة، في جبهة المعارضة مع الإسلام، خصوصاً فيما يتعلق بتحكيم الشريعة التي جاء بها كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"[٢].

غير أن مصطفى حلمي، أستاذ الفلسفة الإسلامية، يشير إلى أهم القواعد التي تقوم عليها السلفية فيقول: "إذا كان المسلمون يتلمّسون اليوم طريقاً للنهوض فليس لهم من سبيل إلا وحدة جماعتهم، ووحدة الجماعة ليس لها سبيل إلا الإسلام الصحيح، والإسلام الصحيح مصدره القرآن والسنّة". كما يقول إن المنهج السلفي يقوم على الاتّباع والسير على منهج الرسالة النبوية وذمّ الابتداع، وإن أهم القواعد الأساسية للسلفية هي:

أولاً- الاستدلال بالكتاب والسنّة.

ثانياً- التمسك بمنهج الصحابة.

ثالثاً- تقديم النقل على العقل.

رابعاً- رفض التأويل الكلامي.[٣]

وخلال القرن العشرين شهد العالم العربي والإسلامي تطورات وتحولات بنيوية أدت إلى تطور الأفكار السلفية. وقد تمخضت عن أفكار الحركة السلفية التقليدية حركة إسلامية أصولية جديدة هي جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي أسسها

١ أبو الأعلى المودودي، **الحكومة الإسلامية**، الموسوعة الحركية، الشبكة الدعوية، ص٤٠٨ .daawa.info.net انظر أيضاً: aMoududi.Org.24m, IA 700602 us. Archive.

٢ يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢، ط٣، ص٧٣.

٣ علي عبد العال، "السلفيون في مصر – المنطلقات الفكرية والعقدية للحركة السلفية"، الموقع الالكتروني لجماعة الإخوان المسلمين.

حسن البنّا للانتقال بالحركة الأصولية الدينية إلى حركة سياسية وذلك بتعريفه الإسلام بأنه عبارة عن "عبادة وقيادة ودين ودولة ومصحف وسيف"[1].

و"إن الإسلام معنى شامل ينتظم شؤون الحياة جميعاً ويفتي في كل شأن فيها ويضع نظاماً محكماً دقيقاً... بل هو ينتظم شؤون الدنيا والآخرة... وسيادة الدنيا وإرشاد الإنسانية كلها إلى نظم الإسلام الصالحة وتعاليمه التي لا يمكن لغيرها أن يسعد الناس... ويكون هذا الإرشاد 'بالحجة والبرهان' وإلا 'فبالسيف والسنان'".[2]

وقد تطورت حركة الإخوان المسلمين في مصر بعد نكسة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، وما أحدثته من تداعيات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وجروحاً سيكولوجية عميقة، إلى تنظيم سياسي استقطب فئات شعبية واسعة.

ويشير محمد شحرور، أحد المفكرين الإسلاميين، إلى أن جذور الحركات الأصولية التي تستخدم العنف تعود في التاريخ الإسلامي إلى الانقلاب السنّي الأكبر على يد المتوكّل الذي رسّخ مصطلح "أهل السنّة والجماعة"، حيث قام تحالف مطلق وشامل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أو بين طبقة العلماء والفقهاء التي أخضعت سلطة الدين إلى السلطة السياسية، وبقيت حتى يومنا هذا.

وعلى طول التاريخ الإسلامي بقيت السلطة الدينية أكبر سند ومعين للسلطة الاستبدادية. فالمفتي العام ورئيس علماء المسلمين وشيخ الإسلام يتم تعيينهم من قبل السلطة السياسية الحاكمة في معظم الدول العربية والإسلامية.

ولمّا كانت السلطة الدينية خاضعة للسلطة السياسية تاريخياً، ولا يزيد دورها عن تبرير السلوكيات الاستبدادية للسلطة الحاكمة، فقد قامت حركات إسلامية سياسية بطرح شعارات بديلة قامت على طرح شعار حاكمية الله، لسحب السلطة السياسة من أيدي الحكام والسلطة الدينية من المؤسسات الدينية ومشايخها، مستندةً على التاريخ والتراث الإسلامي من كتب الفقه والحديث والسنّة النبوية بهدف جمع السلطتين الدينية والسياسية التي انفصلت منذ صعود الأمويين إلى سدة الحكم وتحويلهم الدولة الإسلامية إلى ملك عضوض، ومذّاك بدأ الصراع والتنافر بين ممثلي الحركات

١ محمد شحرور، "الأصولية الإسلامية الى أين؟"، *Sudanese Online*، يناير ٢٠٠٠.
٢ حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، الجزائر، دون تاريخ، ص١٨، ٣٦، ٤٢.

الإسلامية الأصولية والمؤسسة الدينية التقليدية ومشايخها.

وبالرغم من اعتمادهم على التاريخ والتراث الإسلامي الديني الذي مرّ ذكره، فإنهم لم يحاولوا تطويره بما يلائم روح العصر وعمليات التحديث المستمرة ولم يقدّموا أي إبداع في نظرية الدولة والمجتمع، وبقي الفقه الدستوري، مثلاً، لا وجود له في الأدبيات الإسلامية، فليس هناك تحديد لصلاحيات الحاكم ومدة حكمه وطريقة انتخابه. كما أن مفهوم الحرية الذي يقترن بنظام الرق ما زال كما كان منذ مئات السنين. "فالحر هو فقط الإنسان الذي لا يُباع ولا يشترى في سوق النخاسة"، في حين أن الحرية، الفردية والعامة، والمواطنة والهوية وحقوق الإنسان يكفلها اليوم المجتمع المدني والدستور. كما أن احترام الرأي والرأي الآخر غير موجود في التراث الإسلامي، حيث لا قيمة لرأي الناس، لأن "الناس على دين ملوكهم". وإذا كانت هناك في الفقه الإسلامي فتوى، فليس هناك استفتاء كما يجري في أغلب الدول الديمقراطية.[1]

نشأة الحركات الإسلامية الأصولية

بدأت الحركات الإسلامية الأصولية المتطرفة منذ منتصف القرن الماضي وخرجت من رحم التيار السلفي الجهادي إلى الوجود في ظروف خاصة مرت بها هذه الجماعة في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي باعتبارها الابن الشرعي للأوضاع العربية والإسلامية المتردية وللفشل العربي السياسي والعسكري والاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي نبت في ظله، وتحولت من حصر الإسلام في الجانب التربوي والثقافي والعقائدي إلى الجانب السياسي، ثم انتقلت إلى ممارسات ثورية تتخذ الحكم ركناً أساسياً من أركان الإسلام، وهذا ما جعلها تنتقل من رجل الدين الروحي المسلّح بعدّة فقهية وشرعية تقوم على نظرية المستبد العادل إلى الشيخ أو الزعيم الثوري المسلّح بفكر جديد يقترب من تطلعات "العامة" أو ابن الشارع الذي أُصيب بخيبات أمل متتالية في ظل الأنظمة الشمولية التي فشلت في أبسط واجباتها التنموية وإيجاد الحلول

١ محمد شحرور، المصدر نفسه.

للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وقد تمخّض عقد الستينيات والسبعينيات عن هزائم متتالية بدأت بنكسة حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، أو حرب الأيام الستة التي نشبت بين إسرائيل وكلٍّ من مصر وسوريا والأردن، وانتهت بانتصار إسرائيل واستيلائها على قطاع غزة والضفة الغربية وسيناء وهضبة الجولان. وتعتبر هذه الحرب هزيمةً عسكرية تركت وراءها جروحاً سيكولوجية عميقة في الوجدان العربي. كما أن عقد السبعينيات كان مليئاً بالتناقضات حيث لم ينتج الانتصار العسكري المحدود في حرب عام ١٩٧٣ أي نتائج هامة، وإنما أنتج تراجعاً في الموقف من إسرائيل حيث تمّت زيارة السادات إلى إسرائيل عام ١٩٧٧ وتوقيع معاهدة كامب ديفيد عام ١٩٧٨ وما صاحب ذلك من صعود الأنظمة الشمولية وابتداء مرحلة حاسمة في الشرق الأوسط والعالم العربي على وجه الخصوص بدأت بصعود نظام صدام حسين الدكتاتوري عام ١٩٧٩ إلى الحكم في العراق وقيام الثورة الإسلامية في إيران في نفس العام وتنامي الأفكار الدينية الراديكالية في حيز الثقافة العربية وبدايات التوترات الطائفية في المنطقة.

كما ازدادت نشاطات الجماعات الإسلامية مع تزايد حركة ترجمة ونشر مجموعة الكتب الإسلامية التي مثّلت إعلاناً عن حقل نظري جديد في فهم العالم، ومحاولات الجماعات الإسلامية البروز في وسائل الاتصال ثم محاولات اختراق المؤسسات الإعلامية والتعليمية، وظهور خطاب ثقافي وسياسي جديد على أنه الممثل الشرعي لمطالب الجماهير العربية المسلمة. في تلك المرحلة كان التيار الإسلامي الراديكالي يجهز نفسه بقوة لخوض معركة قادمة ضد السلطة الداخلية وضد القوى الغربية في آن.[١]

وفي مرحلة ولادة الحركات الإسلامية الراديكالية وصلت الحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفييتي (سابقاً) إلى مرحلة الذروة التي تمخضت عن توقيع جيمي كارتر وبريجينيف معاهدة سالت٢ عام ١٩٧٩ للحدّ من انتشار الأسلحة الاستراتيجية.

إن مناخات هزيمة ١٩٦٧ واتفاقية كامب ديفيد والتدخل السوفييتي في أفغانستان

١ ناظم عودة، "مناخ السبعينات ونشأة الحركات الإسلامية الراديكالية"، إيلاف، ٢٩ أغسطس ٢٠٠٨.

وبعض نجاحات المجاهدين الأفغان في مواجهة السوفييت وانتشار ثقافة سلفية سطحية منغلقة تزامنت مع عمل سري مستمر امتد لفترة زمنية ليست قصيرة لأعداد من الطلبة الذين درسوا في مصر في الستينيات والسبعينيات وأخذوا عن الإخوان المسلمين الفكرة الجهادية من رموز الحركة الجهادية وخاصةً أفكار سيد قطب.[1]

الإخوان المسلمون في مصر

بدأ عهد أنور السادات بانقلاب تدريجي على مبادئ العهد الناصري وشعاراته ورموزه في الوقت الذي اكتشف فيه حلفاء جدد هم جماعات الإخوان المسلمين الذين يساعدونه للقضاء على معارضيه من أنصار عبد الناصر. ومذّاك أخذ السادات في الابتعاد عن المجموعات الناصرية والقومية واليسارية وأطاح برموزهم، وهو الأمر الذي دفعه إلى الإفراج عن المعتقلين من الإخوان المسلمين. في ذلك الوقت بدأت هجرة المثقفين المصريين الذين توزعوا على المنافي العربية والأجنبية. لقد قام تحالف غير معلن بين السادات والإخوان المسلمين، بالرغم من أن الإخوان لم ينسوا اشتراك السادات في حكم لم يتوقف عن قمعهم، والسادات لم يكن غافلاً عن مطامعهم في إقامة دولة دينية على أنقاض دولته، ومع ذلك فتح السادات لحلفائه الجدد جميع الأبواب المغلقة وسمح لهم بالانفراد بالساحة السياسية والاجتماعية والثقافية. وفي نفس الوقت تخلص السادات من الحليف القديم، الاتحاد السوفييتي، من مصر حيث تم طرد الخبراء والمستشارين الروس من مصر في تموز/ يوليو عام ١٩٧٢. وبقدر ما اتفقت جماعات الإخوان المسلمين على تأييد السادات في حربه ضد معارضيه وخصومهم، استفاد من دعم محمد عثمان إسماعيل، أمين تنظيم الاتحاد الاشتراكي، الذي تولى مهمة إقامة مستعمرات ذات طابع ديني لتدريب الطلاب من المجنّدين الجدد على مقاومة العناصر الناصرية واليسارية وكذلك دعم العناصر الدينية وإعدادها للقضاء على العناصر المعارضة لتوجهات السادات الجديدة. وعندما أصبح محمد عثمان إسماعيل محافظاً لأسيوط أطلق العنان للجماعات الإسلامية لأسلمة كل

١ نور الدين العويديدي، "التيار السلفي التكفيري فرع من أزمة فكرية"، إسلام٢١، العدد ٢٩، لندن، ٢٠٠١، ص١٠.

ما حولها والتصدي بالعنف لكل من يتصدى لها بحيث تحولت أسيوط إلى معمل لتفريخ المجموعات الإرهابية ذات النزعات الأصولية المتطرفة التي انتقلت إلى باقي المحافظات المصرية مما أدى إلى هيمنة الفكر الأصولي المتشدد وسيطرته شيئاً فشيئاً على الجامعات المصرية.

لقد تزامن كل ذلك مع فشل عمليات التحديث المادي والحداثة الفكرية والاجتماعية في العالمين العربي والإسلامي، الفشل الذي ظهر واضحاً في الفراغ السياسي والأيديولوجي، وخاصةً بعد تفكك الاتحاد السوفييتي وفشل الأحزاب القومية والاشتراكية في ملء هذا الفراغ، مما أفسح المجال لفتح الأبواب على مصراعيها للحركات الإسلامية الراديكالية لتملأ هذا الفراغ والتي كانت تنتهز أي فرصة سانحة لتحقيق أحلامها عن طريق استثمار هذا الاستياء الشعبي لصالحها في تجنيد أعداد كبيرة من الشباب الناقم وتأليبهم ضد الأنظمة السياسية القائمة. وكان توقيع اتفاقيات كامب ديفيد في أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨ نقطة الانفصال بين السادات وحلفائه من الجماعات الإسلامية بعد أن أخذت ترفع شعار "الإسلام هو الحل" الذي يعبّر عن رأي جماعات أخذت تتزايد اجتماعياً وسياسياً وثقافياً مع تزايد قواعدها الشعبية وأخذت تصطدم بالنظام القائم مما سبب تصاعد العنف الذي اقترن بالجماعات التي نزلت تحت الأرض وأصبحت جاهزة لممارسة أعمال الإرهاب ومحاولة الانقلاب على الدولة.

وقد وجدت الجماعات الإسلامية ما يدعمها معنوياً، على الأقل في قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ والإطاحة بحكم الشاه وإعلان الجمهورية الإسلامية التي كونت بشارة إيجابية لإمكان قيام الدولة الدينية المعادية للاستعمار الغربي - الأميركي في المحيط العربي الإسلامي. في سياق هذه التغيرات قامت الجماعات الإسلامية بقبول تحالف جديد مع السادات وحلفائه العرب والأميركيين لمقاومة التدخل العسكري السوفييتي في أفغانستان في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨، وهو التحالف الذي أتاح لهذه الجماعات من الخبرات القتالية والدعم اللوجستي ما زاد من قوتها وخبراتها.

إن احتلال السفارة الأميركية من قبل الثوار الإيرانيين وقيام جماعة مسلحة بقيادة

جهيمان العتيبي باحتلال المسجد الحرام في مكة المكرمة كانا إعلاناً عن أصولية جديدة في دولة الإسلام. وكان نجاح محاولة اغتيال السادات آخر حلقة في سلسلة أحداث العنف المتبادل من أجل إعلان دولة دينية جديدة بدل الدولة المدنية.[1]

المهدي السنّي – جهيمان العتيبي

إن بدايات تنامي الخطاب الديني الراديكالي أسفر عن تطور جديد في نوعه هو الهجوم على المسجد الحرام بمكة في العشرين من نوفمبر ١٩٧٩، حيث هاجم إسلاميون راديكاليون، بقيادة جهيمان العتيبي وأكثر من ٤٠٠ من المتطرفين، المسجد الحرام في مكة المكرمة وحاصروه من كل الجوانب مدة أسبوعين بعد انتهاء الحج مباشرةً. وكان العتيبي قد تمكن من تهريب مئات القطع من السلاح إلى داخل المسجد الحرام وسط مدينة مكة المكرمة واحتلال المسجد الحرام واحتجاز مئات المصلين وجعلهم رهائن. وكانت رسالة جهيمان العتيبي هي أن المجتمع السعودي قد انحدر في انحلال أخلاقي وذلك بسبب تأثره بوسائل "الترفيه الغربية" مثل السينما والتلفزيون والرياضة وخروج النساء المسلمات إلى العمل. كما أدان رجال الدين السعوديين واتّهمهم بالفساد وأن العائلة المالكة في السعودية غير شرعية. وبعد صدام دام مع رجال الشرطة والجيش في عملية عسكرية واسعة انتهت بانتصار الجيش السعودي بمساندة فريق صغير من عناصر الكوماندوس الفرنسيين، بعد صدور فتاوى من أبرز علماء السعودية تجيز إطلاق النار على المتمردين في المسجد الحرام.

وحتى ذلك التاريخ يبدو أن ليست هناك علاقة بين جهيمان العتيبي وبين زعيم القاعدة أسامة بن لادن، بالرغم من أنهما في الواقع يؤمنان بالمذهب الإسلامي السلفي المتشدد. ويرى تروفيموف أن جيش العتيبي المتعدد الجنسيات كان بداية لتشكيل تنظيم القاعدة، حيث انضم العديد من أتباع العتيبي إلى تنظيم القاعدة بعد الإفراج عنهم.[2]

وفي مطلع الثمانينيات من القرن الماضي قامت السعودية، بصورة رسمية، بالعمل

١ جابر عصفور، "هوامش للكتابة – تكوين الإرهاب"، جريدة الحياة، ٢٠٠٤/١٠/٤.
٢ بول هاندلي، "ثلاثون عاماً على حصار مكة بقيادة جهيمان"، فرانس برس، ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٩.

على تشجيع الشباب السعودي والخليجي للانخراط في العمل الجهادي، وقام مشايخ المملكة بإصدار فتاوى عديدة بضرورة محاربة الكفار السوفييت، كما قامت السعودية بتجييش المشاعر الدينية عبر مختلف وسائل الإعلام والاتصال وإصدار الكتب والمنشورات والتسجيلات الدينية في حملة واسعة شنّتها لتعبئة دينية مبرمجة وواسعة تهدف من ورائها إلى غسل عقول الشباب وزجّهم في معارك الجهاد الإسلامي، حتى أخذت أعداد كبيرة من المتطوعين، الذين أُطلق عليهم اسم "المجاهدين العرب"، بالذهاب إلى القتال في أفغانستان لمحاربة الجيش السوفييتي الكافر.

إن الأجواء الدينية المتزمتة التي هيّأتها السعودية، وتعبئة الشباب بالإيديولوجية الإسلامية المتشددة المعادية للكفر والإلحاد التي فرضتها على الشباب، التي تزامنت مع أجواء الحرب في أفغانستان آنذاك وتشجيع الدول الغربية، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأميركية، لتصفية حساباتها مع الخصم الشيوعي، كانت قد سهّلت تعبئة الشباب وتجنيدهم للقتال في أفغانستان، ولم يكن من الصعب إيجاد متطوعين سعوديين للذهاب للقتال في أي مكان من أجل محاربة الكفر والإلحاد ودحر الشيوعيين الكفار بأمل الذهاب إلى جنات الخلد والنعيم ولقاء الحور العين.[١]

القاعدة – منظمة ارهابية أممية

إن تدخل الاتحاد السوفييتي في أفغانستان واحتلالها كان عاملاً حاسماً وتجريبياً لعدد من الحركات الإسلامية الراديكالية، التي أرادت أن تجعل من أفغانستان مسرحاً تجريبياً تختبر به نفسها وإمكانياتها القتالية والدفاعية. وقد استغلت الولايات المتحدة الأميركية هذه الحركات الإسلامية الراديكالية ودعمتها بالمال والسلاح المدفوع من السعودية والمدعوم من الحكومات العربية ووظفتها لخوض الصراع مع السوفييت نيابةً عنها. وهو ما أكسب هذه الحركات خبرة قتالية ودفاعية ميدانية كبيرة، وكذلك خبرة لوجستية واستخباراتية، إضافةً إلى تعلم فنون التكتيك السياسي والدعاية الإعلامية التي مكّنتها من مدّ خطوط الاتصالات وربط العلاقات بينها وبين الدول

١ سالم الحميد، "حول الوهابية والإرهاب في أفغانستان"، **أهل القران**، ١٣ نوفمبر ٢٠١٠؛ سارة آل مشافي، "التعبئة الجهادية في السعودية"، **الأخبار**، ١٨ آب ٢٠١٣.

العربية بهدف ليس بعيد هو الاستيلاء على السلطة. وبهذا انتقلت الحركات الإسلامية الراديكالية ذات المرجعية الإخوانية في الدول العربية إلى مرحلة جديدة من العمل السياسي الجهادي.

حركة طالبان

بعد سقوط الدولة الأفغانية المدعومة من قبل الاتحاد السوفييتي في أفغانستان عام ١٩٩٢ تردت الأوضاع السياسية فشاعت الفوضى وعدم الاستقرار والتناحر بين القبائل الأفغانية. في تلك الفترة المضطربة ظهر تنظيم طالبان، كما ظهر اسم محمد عمر مع مجموعة من المجاهدين بحجة توفير الأمن والحماية لقوافل التجار الباكستانيين الذين يعبرون الأراضي الأفغانية مروراً إلى تركمانستان. وخلال فترة قصيرة تمكّن محمد عمر من السيطرة على قندهار وما حولها، ثم هاجم قوات إسماعيل خان في غرب البلاد وحاصر العاصمة كابول عام ١٩٩٥. وفي عام ١٩٩٦ استطاع محمد عمر استلام مقاليد الحكم فيها.

وقد اعترفت بحكومة طالبان كلٌّ من باكستان والسعودية كحكومة شرعية في أفغانستان، وقدمتا لها الدعم اللوجستي والمالي والسياسي منذ نشأتها. غير أن السعودية اضطرت إلى سحب اعترافها بحكومة طالبان تحت ضغوط دولية متعددة. وفي عام ٢٠١١ قامت الولايات المتحدة الأميركية بغزو أفغانستان لرفض حركة طالبان تسليم ابن لادن بعد تفجيرات ١١ سبتمبر، كما قامت قوات التحالف بخوض معارك برية لإبعاد طالبان عن الحكم.

وتتشدد طالبان في عقيدتها السنّية بالرغم من أنها تميل إلى المذهب الحنفي. وهي حركة عقائدية تتخذ من الإسلام مبادئ متشددة في تفسير النصوص الدينية الإسلامية وتعتمد على تحليل النص كما في السلفية الجهادية القريبة من منهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب وفي مقدمة أهدافها إقامة الحكومة الإسلامية على نهج الخلفاء الراشدين.[1]

1 Mc Girk," Lifting the Veil on Taliban Sex Slavery",The Time,10 Feb. 2002

ظاهرة ابن لادن

إن عودة أسامة بن لادن إلى السعودية، بعد خروج القوات السوفييتية من أفغانستان عام ١٩٨٩، كانت بداية لمرحلة جديدة هامة، حيث جاء ابن لادن محمّلاً بإطراء من السعودية بوصفه بطلاً، وهو ما ساعده على تأسيس قاعدة شعبية للفكر السياسي الجهادي. غير أن ابن لادن كان يتطلع إلى أبعد من ذلك، وهو تغيير نظام الحكم في أفغانستان. وعندما غيّرت الولايات المتحدة الأميركية سياستها في أفغانستان، وطلبت من العربية السعودية إيقاف الدعم للمجاهدين الأفغان، وجد ابن لادن أن هذا التحول يتعارض مع طموحاته غير المحدودة. كما وجد ابن لادن في احتلال صدام حسين للكويت عام ١٩٩٠ وتدفق الأساطيل الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأميركية إلى شواطئ الخليج العربي فرصة مواتية ليكشف عن مشروعه السياسي القائم على محاربة المصالح الغربية وطردها من البلدان العربية. وقد جاهر ابن لادن بموقفه في معارضة الوجود الأميركي على شواطئ الخليج العربي وانتقد بقوة النظام السعودي.

إن دعم الولايات المتحدة الأميركية لحركة طلبان وتنظيم القاعدة وحربها ضد القوات السوفييتية كانت حرباً بالوكالة. فعندما خرجت القوات السوفييتية من أفغانستان سرعان ما تخلت الولايات المتحدة الأميركية عن القاعدة وابن لادن.

والحقيقة التي يجب أن تقال هي إن ابن لادن كان شخصاً مبدئياً ولم يتنازل عن مبادئه في محاربة "قوى الشر" في إسرائيل والولايات المتحدة الأميركية الراعية لها ومواصلة الجهاد الإسلامي في كل مكان.

وكان ابن لادن قد حصل على تركة كبيرة من الأموال التي خلّفها والدهم لأولاده، وكانت تعادل ٣٠٠ مليون دولار، مكّنته من تحقيق حلمه وهو دعم المجاهدين الأفغان ضد الغزو السوفييتي لأفغانستان عام ١٩٨٤. وقد أسّس ابن لادن منظمةً دعوية أطلق عليها "مركز الخدمات"، وقاعدةً للتدريب على فنون الحرب والقتال وجميع العمليات المسلحة أطلق عليها "معسكر فاروق" لدعم وتمويل المجهود الحربي للمجاهدين الأفغان والعرب.[١]

وقد استطاع ابن لادن، بعد خروجه من السودان وإسقاط الجنسية السعودية عنه،

١ "مجموعة ابن لادن"، "عائلة ابن لادن"، ويكيبيديا – الموسوعة الحرة.

إقامة علاقة تكافلية مع طالبان حيث نجح في تشكيل الكتيبة ٥٥ التي تألفت من ١٥٠٠–٢٠٠٠ من المجاهدين العرب ومنحت له طالبان ملاذاً آمنا وأمدّته بالسلاح.

وقد تنامت قوة القاعدة عام ١٩٩٨، بفضل اندماجها مع جماعة الجهاد الإسلامي المصرية وتمّ الإعلان عن تشكيل "الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبيين". ويستغرب كثير من المتخصصين في حركات الجهاد الإسلامي أن الإدارة الأميركية لم تتحرك ضد تنظيم القاعدة إلا بعد قيام القاعدة بتفجير برجي التجارة العالمي في منهاتن بنيويورك في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، حيث تحركت لتعلن حرباً مفتوحة النهاية على تنظيم القاعدة تحولت فيما بعد إلى حملة عسكرية وسياسية وقانونية عالمية.[١]

في هذه الفترة حدث تحول في فكر الجماعات الإسلامية الراديكالية، بعد أن سجّلت انتصارات ميدانية متتالية في مقدمتها اغتيال الرئيس محمد أنور السادات عام ١٩٨١ علي يد خالد الإسلامبولي الذي ينتمي إلى منظمة الجهاد الإسلامي انتقاماً لتوقيعه معاهدة السلام مع إسرائيل، والتفجير الكبير في قاعدة الخُبَر الأميركية عام ١٩٩٦، ثم تفجير سفارتي الولايات المتحدة الأميركية في كينيا وتنزانيا عام ١٩٩٨.

بعد أن خرج ابن لادن من أفغانستان متوجّهاً إلى السودان، وأقام فيها من عام ١٩٩١ إلى عام ١٩٩٦، وجد فيها مجالاً للعمل الجهادي بعد أن وجد في الدكتور حسن الترابي، الذي يحظى بمنزلة كبيرة في المؤسسة السودانية الحاكمة والمتمثلة بالرئيس السوداني عمر البشير، شخصية تتفق مع طموحاته وتوجهاته السياسية الراديكالية وخاصةً المتعلقة بقلب أنظمة الحكم العربية.

إن محاولة ابن لادن تحريض البشير على جعل نظام الحكم في هذا البلد إسلامياً جعل حسن البشير، المحاصر من جميع الجوانب وخاصةً بأزمة الجنوب وتهمة الإرهاب، يرفض تطلعات الترابي وابن لادن لأنها لا تنسجم مع تطلعاته نحو الانفراد بالحكم، فقرر طرد ابن لادن عام ١٩٩٦ وألقى بحسن الترابي في السجن عام ٢٠٠١.

بعد عودته إلى أفغانستان اتّفق ابن لادن، عام ١٩٩٨، مع أيمن الظواهري، الأمين

١ حسين الهنداوي، "القاعدة والإرهاب"، جريدة العالم، بغداد، ٢٧/١١/٢٠١٤؛ عبد الله بن إبراهيم العسكر، "ابن لادن – سيرة قلقة"، جريدة الرياض، ١١ مايو ٢٠١١.

العام لتنظيم الجهاد الإسلامي المحظور، على تلاقي الجهود ومواصلة الجهاد وأطلقا بياناً مشتركاً يدعو إلى قتل الأمريكان وحلفائهم أينما كانوا وكذلك إلى إجلائهم من المسجد الأقصى والمسجد الحرام.

خلال تلك الفترة استثمرت الجماعات الإسلامية الراديكالية لصالحها الإخفاقات السياسية، وخاصةً النتائج المخيبة للآمال في مؤتمر مدريد واتفاقية أوسلو، ووجدوا فيها فرصة ذهبية سانحة ومادة إعلامية جاهزة للتوظيف الإعلامي الذي أخذ يتنامى منذ دخول شبكة الانترنت إلى العالم العربي.[١]

وقد اكتسبت قناة **الجزيرة**، التي كانت ولا تزال مثيرة للجدل، والتي تأسست عام ١٩٩٥، اهتماماً كبيراً في البلدان العربية لتغطيتها كثيراً من الأخبار التي لا تنشرها الفضائيات الأخرى وخاصةً الحكومية، وعلى وجه التحديد ما يرتبط بالأخبار المتميزة والمثيرة والمشجّعة للثورات العربية ضد أنظمة الحكم القائمة وخاصةً أخبار تنظيم القاعدة.

الأصول الفكرية لتنظيم القاعدة

تشير معظم الكتب والدراسات إلى أن أصول تنظيم القاعدة تعود إلى بدايات الغزو السوفييتي لأفغانستان، أواخر عام ١٩٧٩، لدعم الحكومة الأفغانية، وهو ما أدى إلى قيام حركة مقاومة وطنية أفغانية سرعان ما تطورت واجتذبت مجموعات من الشباب المسلمين من كل بقاع العالم، وبخاصة من العالم العربي، كان من بينهم عبد الله عزام، الفلسطيني الأردني، وهو تلميذ المفكر الإسلامي المصري سيد قطب (١٩٠٦ – أعدم عام ١٩٦٦) الذي يعتبر رائد الفكر الإسلامي الحركي وأول منظّر له. وكان سيد قطب عضواً في جماعة الإخوان المسلمين ومحرّر جريدتهم. وقد دعا إلى إيجاد "طليعة إسلامية تقود البشرية إلى الخلاص"، ولذلك يعتبر من أوائل منظري السلفية الجهادية منذ ستينيات القرن الماضي.

ويعتبر البعض عبد الله عزام (١٩٤١–١٩٨٩) الأب الروحي والقائد الحقيقي

١ ناظم عودة، "مناخ السبعينات ونشأة الحركات الإسلامية الراديكالية"، مصدر سابق.

والعقل المدبّر لتنظيم القاعدة، إضافةً إلى أسامة بن لادن وأيمن الظواهري. غير أن اغتيال عزام عام ١٩٨٩، بعد خروج السوفييت من أفغانستان مباشرةً، وبشكل غامض، أفسح المجال لبروز زعماء آخرين لتنظيم القاعدة.

وكان عزام قد وجد اهتماماً خاصاً من الرياض التي اختارته للإشراف على حركة الجهاد الأفغاني، فقام بتأسيس "مكتب الخدمات" الذي أصبح نواة تنظيم القاعدة مع تلميذه ابن لادن، والتفرغ لتحريض الأمة على العمل الجهادي. وفي ذات الوقت وفّرت الولايات المتحدة الأميركية، عن طريق السي آي إيه، للمجاهدين "تأشيرات الجهاد الأميركية"، وقدّمت مساعدات مالية وعسكرية وتنظيمية، ونشرت حملات الدعوة العالمية للجهاد في أفغانستان. وبذلك يمكن اعتبار عام ١٩٨٩ تاريخاً لمولد تنظيم القاعدة في أفغانستان.[١]

يستند فكر عبد الله عزام على نظرية الجهاد الإسلامي العالمي، وتقوم على اعتبار أن أساس قوة الإسلام العالمي يجب أن يتركّز في أرض إسلامية واحدة، وأنه بالجهاد يمكن الانتصار على الكفار والمعتدين وإقامة دولة الإسلام، أولاً في أفغانستان، وبعد ذلك الانتقال لأرض إسلامية أخرى توجد بها نفس الظروف (كفلسطين)، ومن ثم الوصول إلى تحرير جميع الأراضي الإسلامية وإقامة الخلافة الإسلامية من إندونيسيا في الشرق حتى المغرب وإسبانيا في الغرب. ومن أجل الوصول إلى تحرير جميع الأراضي الإسلامية يمكن العمل على إعلان الجهاد، ولو مؤقتاً، على أرض إسلامية سيكون مستقبلها التحرير (مثلاً، في مصر والجزائر)، وأيضاً في دول تكون فيها مواجهات بين المسلمين المستضعفين أمام حكامهم المسلمين وغير المسلمين.

ويشير عبد الله عزام إلى أن الجهاد يبدأ بـ "العدو القريب" وليس "العدو البعيد"، وأن الجهاد من أجل تحرير أفغانستان يبدأ في الحقيقة ضد الحكام المسلمين الكفار، "العدو القريب"، وليس ضد السوفييت، "العدو البعيد".[٢]

في حين أن ابن لادن، وتنظيم القاعدة، قد تبنّى في مرحلة لاحقة معادلةً عكسية،

١ حسين الهنداوي، "القاعدة والإرهاب"، مصدر سابق.

٢ أساف مليح، **عبد الله عزام وتأثير مذهبه الفكري على مفهوم الجهاد والاستشهاد عند القاعدة وحماس**، ترجمة مركز عكا لمتابعة مستجدات الشأن الإسرائيلي، عن صبري محمد خليل، "مفهوم العنف: تعريفه وتفسير بين العلم والفلسفة"، سودانايل، ٦ نوفمبر ٢٠١١.

هي أن جهاد العدو البعيد (الذي سيصبح أميركا) أولى من جهاد العدو البعيد (الحكام المسلمين).

والحقيقة أن اغلب الباحثين يجدون أن "السلفية الجهادية" تشكّل الأساس الفكري لتنظيم القاعدة، وأنها محاولة للتوفيق بين السلفية والحنبلية وفكر سيد قطب (الجهادي) والسرورية (القائمة على محاولة التوفيق بين بعض أفكار الإخوان المسلمين والسلفية). هذه المحاولة أنتجت نسقاً فكرياً متمايزاً عن مكوناته السابقة، يجمع بين الطابع العقدي السلفي والطابع السياسي القطبي. وقد كان تشكّل السلفية الجهادية الكامل أثناء مرحلة الجهاد الأفغاني وخاصةً في صفوف العرب الأفغان.[1]

لقد استند تنظيم القاعدة وغيره من تيارات السلفية الجهادية، في إباحة قتال الحكام المسلمين الجائرين، إلى فتوى الإمام ابن تيمية في أهل ماردين الشهيرة بـ "فتوى التتار". غير أن تفسير هذه الفتوى كان قد انتُقد من زوايا عديدة، أهمها أنه يتناقض مع مذهب ابن تيمية في عدم جواز الخروج على الحاكم المسلم، حيث يقول في الفتاوى مثلاً: "والصبر على جور الأئمة أصلٌ من أصول أهل السنّة والجماعة" (**مجموع الفتاوى**، ٢٨)، بدايةً من كتاب الجماعة الإسلامية المصرية حولها في سلسلة "تصحيح المفاهيم"، حتى مؤتمر ماردين الذي عقده "مركز الفجر للوسطية"، الذي يرأسه الشيخ عبد الله بن بيه، وجامعة ماردين بتركيا وخمسة عشر من الباحثين والعلماء الشرعيين. وقد استند تنظيم القاعدة وكثير من تنظيمات السلفية الجهادية إلى قاعدة التترّس (أي جواز قتل المسلم إذا تترّس به الكافر) كأساس شرعي لتبرير بعض العمليات العسكرية التي يترتّب عليها قتل المسلمين. كما استند تنظيم القاعدة إلى المذهب القائل إن الإسلام أوجب قتال غير المسلمين (إطلاقاً) وغزو العالم لنشر الدعوة، وهو مذهب سيد قطب في تفسير سورة التوبة (سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج١٠، ص٥٦٤) ومذهب تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير، الذي يستند إلى "إن قول رسول الله عليه الصلاة والسلام وفعله يدل دلالة واضحة على أن الجهاد هو بدء الكفار بالقتال لإعلاء كلمة الله ونشر الإسلام"، غير أنه يربط هذا الجهاد بشرط قيام دولة الخلافة.

---

١ صبري محمد خليل، "تنظيم القاعدة: نشأته وأصوله الفكرية"، سودانايل، نوفمبر ٢٠١١.

ويدل على هذا أن هناك علماء خالفوا ما قرره هؤلاء الفقهاء، فنجد ابن تيمية يخالف الرأي القائل بقتال الجميع لمجرد الكفر:

> وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد ومقصده أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة - كالنساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى والزمن وغيرهم - فلا يُقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل بقوله أو فعله. وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر إلا النساء والصبيان لكونهم مالاً للمسلمين، والأول هو الصواب لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله كما قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ وفي السنة عن النبي (ص) أنه مر على امرأة مقتولة في بعض مغازيه قد وقف الناس عليها فقال: "ما كانت هذه لتقاتل"، وقال لأحدهم: "إلحق خالداً فقل له لا تقتلوا ذرية ولا عسيفاً". وفيها أيضاً عنه (ص) يقول: "لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة"، وذلك أن الله أباح من قتل النفوس ما يحتاج إليه في صلاح الخلق كما قال تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾، أي أن القتل وإن كان فيه شر وفساد ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أشد، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم يكن كفره إلا على نفسه.[1]

وقد خرج الأفغان العرب من التجربة الأفغانية بعد خروج السوفييت منها بنتائج يمكن تلخيصها بما يلي:

أولاً- إن قوى الكفر (ويقصد بها الاتحاد السوفييتي) لم يكن لديها الاستعداد للقتال على مدى سنوات وقد تكبدت خسائر كبيرة، ولذلك فإن واحداً من الأهداف الرئيسية يجب أن تتركز في إضعاف معنويات الكفار وحمل قادتهم على سحب قواتهم.

---

١ صبري محمد خليل، مصدر سابق.

ثانياً- إن الأفغان العرب ظنّوا أنّ النخب المحلية التي تحكم بدعم أجنبي سوف تضطر للفرار إذا أدركت أن قوى الكفر التي تدعمها لم تعد راغبة في المضي قدماً في دعمها ومساندتها.[1]

وكان أسامة بن لادن وأيمن الظواهري وآخرين قد شاركوا عام ١٩٩٨ في توقيع وإصدار فتوى تحت اسم "الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين" أعلنوا فيها "إن حكم قتل الأميركيين وحلفائهم، مدنيين وعسكريين، فرض عين على كل مسلم في كل بلد متى تيسّر له ذلك..."، وطبقاً لهذه الفتوى فإن تنظيم القاعدة وغيره من تنظيمات السلفية الجهادية يجيز قتل المدنيين من الأعداء وحلفائهم، وهنا كانت أهم نقطة خلاف بين تنظيم القاعدة والعديد من الشخصيات والتنظيمات الإسلامية، التي ترى أن حرمة قتل المدنيين قطعية، لورود الكثير من النصوص اليقينية القطعية الدالة على النهي عن قتل المدنيين، كالنساء والولدان والشيوخ والأجراء والرهبان، منها ما روي عن أنس بن مالك: "أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، كان إذا بعث جيشاً قال: انطلقوا باسم الله. لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة ولا تغلوا وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا إن الله يحب المحسنين..."، فضلاً عن اتفاق أغلب الفقهاء على القول بحرمة قتل المدنيين أو "من لم يكن من أهل المقاتلة والممانعة" بتعبيرهم.[2]

ويتفق مع تنظيم القاعدة فكرياً، وأحياناً تنظيمياً، كثير من التنظيمات التي أُطلق عليها اسم السلفية الجهادية، ومن أهمها أحد أجنحة تنظيم الجهاد المصري بقيادة أيمن الظواهري، والجماعة المسلحة والجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر، والجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا، والجماعة المغربية المقاتلة في المغرب، وجماعة أنصار الله وتنظيم الجهاد والتوحيد بغزة، وتنظيم النصرة وتنظيم دولة العراق الإسلامية بالعراق والشام (داعش) وغيرها.[3]

وكانت الجماعة الإسلامية بمصر من أكثر الجماعات الإسلامية انتقاداً لكثيرٍ من

١ أمير طاهري، "الإرهابيون وحصاد الفشل"، الشرق الأوسط، ١٧/٦/٢٠٠٦.
٢ عصام دربالة، "حكم استهداف المدنيين أثناء الجهاد"، موقع الجماعة الإسلامية، مصر، www.egyig.com.
٣ انظر: علي بن صالح الغربي السوسي، **طواغيت الخوارج بالمغرب بين الفتاوى التكفيرية والأعمال الانتحارية الإجرامية**، المعارف الجديدة، المغرب، ط١، ٢٠٠٦.

الأعمال التي تقوم بها القاعدة، حيث يقول قادتها إن تنظيم القاعدة "أضرّ بالإسلام عظيم الضرر في كل مكان. ففي القضية الفلسطينية أصبح نزفها أكثر من ذي قبل وتراجعت في ضمير العالم إلى المقاعد الأخيرة من حافلة الأحداث، كما أنه تسبّب في احتلال أفغانستان ومحو هويتها وضياع كفاح شعبها، كما أن تنظيم القاعدة ساعد بتفجيراته في ١١ سبتمبر في احتلال العراق وتفكيك هويته وجرأة أميركا على العالم الإسلامي كله".

ومن أقوال الجماعة الإسلامية بمصر حول رأي تنظيم القاعدة بجواز قتال الأعداء "إن هذا الجواز ليس مطلقاً، وإنما هو مقيد بأن يغلب على الظن أن تتحقق به المصلحة للإسلام والمسلمين، أما إذا لم تتأتَّ منه مصلحة أو كانت مفسدته تربو على مصلحته فلا أحد يقول بجواز ذلك القتال". كما يرى "أن الصدام المسلح مع الحكومات والخروج عليها لن يكون الحل المناسب ولن يأتي بالمفقود من أحكام الشريعة، بل إنه قد يؤدي إلى ضياع بعض الموجود منها وإلى ضياع الكثير من المصالح الضرورية لتحل محلها مفاسد عظيمة الأمة في أمس الحاجة إلى دفعها".

وقد قام كثير من دعاة التيار السلفي (الدعوي) بنقد كثير من أفكار ما أطلق عليه اسم السلفية الجهادية عامةً وتنظيم القاعدة خاصةً باعتبارها خروجاً على المنهج السلفي عامةً والمذهب الحنبلي خاصةً، منهم عبد العزيز بن باز وعبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ وصالح بن فوزان الفوزان وصالح اللحيدان ومقبل بن هادي وغيرهم.[١]

القاعدة وأخواتها

يشير كثير من المتخصصين بحركات الإسلام السياسي الراديكالي، وبعد مرور أكثر من ثلاثة عقود على بدايات أعمالها الإرهابية، إلى وجود أزمة داخل تنظيم القاعدة يشير إلى ضعفها وتراجعها، والأهم من ذلك أنها تشير إلى الفراغ الذي تعاني منه الدعوة إلى الجهاد وفشل تكتيكاتها في الترويج لثورة عالمية.[٢]

كما تشير تقارير أميركية إلى أن "الهيكل الرئيسي" للقاعدة، ومقره الباكستان،

١ موقع السكينة الالكتروني (www.assakina.com)، القاهرة، ١٦/١١/٢٠١٠.
٢ جان بيير فيليو، "نهاية عصر الجهاد"، مجلة المجلة، ٢١ نوفمبر ٢٠٠٩.

أصابه ضعف شديد وذلك بسبب أن أجنحة تابعة لهذه الجماعة المتشددة في أفريقيا والشرق الأوسط تكتسب مزيداً من "الاستقلال على صعيد العمليات"، كما تزداد توجهاتها العدوانية. ومن الواضح أن الهيكل الرئيسي للقاعدة بقيادة أيمن الظواهري قد تقلّص بشدة بفضل الجهود الدولية وفقدان طالبان كثير من كبار قادتها.

والحقيقة أن ضعف تنظيم القاعدة أدّى إلى ظهور جماعات جديدة متأثرة بفكرها الجهادي وتمتلك حريةً أكبر في التخطيط والتنظيم والتصرف. وبسبب عدم الاستقرار السياسي وضعف الحكومات وصراعاتها في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا تمكنت أجنحة من تنظيم القاعدة والجماعات السلفية المماثلة من توسيع وتعميق عملياتها، وخاصةً في اليمن وسوريا والعراق وشمال أفريقيا والصومال ونيجيريا.[١]

والحقيقة أن ضعف الدول في الشرق الأوسط والنزاعات المناطقية والقبلية والطائفية والحواضن المذهبية شكّلت قوة مغناطيسية جاذبة للإرهابيين ليس من داخل البلد فحسب وإنما من دول خارجية، وبعض هؤلاء من الأجانب الذين يمتلكون خبرة قتالية عالمية وأسلحة متطورة، ذلك لأن تنظيم القاعدة وأخواتها يبحثون دوماً عن أماكن وحواضن رخوة تستطيع فيها القيام بعمليتها الإرهابية بسهولة كالعراق وسورية وليبيا واليمن والصومال وحتى في سيناء. وتستغل القاعدة مقولة ابن خلدون التي تقول إنه "كلما ضعفت الدولة قويت الأطراف"، لأنها تكون على الأغلب أكثر من غيرها هشاشةً واحتضاناً لمثل هذه العمليات الإرهابية. ومن الحركات السياسية الجهادية التي تفرعت عن القاعدة نذكر ما يلي:

حركة الشباب الصومالية

تعتبر حركة الشباب الصومالية حركة سلفية جهادية تهدف إلى إقامة دولة إسلامية، معتبرةً أن الحكومة الصومالية المؤقتة حكومة مرتدة يجب محاربتها. كما تعتبر أنها عضو في التنظيمات الإسلامية السلفية الجهادية العالمية حيث يوجد فيها مسلحون

١ نصر المجالي، "القاعدة تمّ تفكيكها لكن أجنحتها لا تزال قوية"، إيلاف، ٢٠١٤/٥/٩.

من دول عربية وإسلامية شتى، ويقدّر عدد عناصر الحركة بين ٣٠٠٠ و ٧٠٠٠ مقاتل. وقد تلقّى قادة الحركة تدريبهم على أيدي تنظيم القاعدة في أفغانستان.

تعتمد العمليات العسكرية التي تقوم بها الحركة على الطريقة التي تتبعها القاعدة في العراق، من تفجير عبوات ناسفة مزروعة في الطرقات المزدحمة والسيارات المفخخة وعمليات قصف القصر الحكومي ومقرات الجيش الأثيوبي بالمدافع.

ويعتقد أن الحركة تمول نشاطاتها من خلال القرصنة قبالة السواحل الصومالية. ومن أبرز العمليات العسكرية التي قامت بها الحركة مقتل أربعة غربيين و١٢ صومالياً في حزيران/ يونيو ٢٩٩٦. كما شنّت هجوماً انتحارياً على مقر رئيس الوزراء الصومالي في حزيران/ يونيو ٢٠٠٧ سقط على أثرها سبعة أشخاص بينهم مدنيون.

وقد نشطت الحركة في إقليمي باي وبكول واستطاعت التغلب على القوات الحكومية فيها. كما سيطرت الحركة على عدد من المدن الأخرى كبيداوا وبولو وأبادو وجوهر.

ويعتبر أدن حاشي عيرو، المكنّى حسين الأنصاري، قائداً للحركة، وقد قُتل في قصف جوي أميركي في أيار/ مايو ٢٠٠٨ بعد اتهامه بتفجير السفارتين الأميركيتين في نيروبي ودار السلام. أما الناطق الرسمي للحركة فهو الشيخ مختار روبو الملقب أبا منصور.

تأسست حركة الشباب الصومالية عام ٢٠٠٤، غير أن كثافة نشاطها وتداول عملياتها الإرهابية في الإعلام يعود إلى عام ٢٠٠٧، حيث بقيت الحركة مرتبطة بالجناح العسكري للمحاكم الإسلامية، خاصةً في فترة استيلاء المحاكم على أكثرية أراضي الجنوب الصومالي في النصف الثاني من العام ٢٠٠٦.

غير أن هزيمة المحاكم الإسلامية أمام مسلحي الحكومة الصومالية المؤقتة المدعومة من طرف الجيش الأثيوبي، وانسحاب قيادتها خارج الصومال وتحالفها مع المعارضة الصومالية في مؤتمر أسمرا المنعقد في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧، كانت سبباً وراء انشقاق حركة الشباب الصومالية عن المحاكم الإسلامية متّهمةً إياها بالتحالف مع العلمانيين والتخلي عن الجهاد في سبيل الله.[١]

١ "حركة الشباب الصومالية"، موقع الجزيرة نت؛ "الحرب الأهلية الصومالية"، موقع ويكيبيديا الحرة.

حركة بوكو حرام

نشط في شمال نيجيريا فرع من فروع القاعدة، وهي جماعة إسلامية متشددة تتبنى العمل الجهادي لتطبيق الشريعة الإسلامية في ولايات نيجيريا، واتخذت لها من قرية كاناما في ولاية يوبه شمال شرقي البلاد مقراً لها، ويتزعمها بكر شيكا المعروف باسم "بوبكر حرام"، الذي اعترف بمسؤوليته عن اختطاف أكثر من ٢٠٠ فتاة مسيحية من طالبات مدرسة شيبوك بولاية بورنو في شمال نيجيريا. وقد كشف شريط فيديو عن خطته لبيعهن في الأسواق بحسب "الشرع الإسلامي" كما يدعي، وقال: "هناك سوق لبيع البشر. الله أمرني أن أبيع الفتيات ولهذا سأبيعهن". وكانت الحركة الإسلامية المتطرفة بوكو حرام قد اعتدت على مدرسة ثانوية للبنات في شمال نيجيريا حيث قام عناصر منها بالتنكر بزي عسكري واختطفوا ٢٧٦ فتاة، تمكنت ٥٣ منهن من الفرار. وقد أفادت تقارير موثقة أن حركة بوكو حرام تجبر الفتيات على الزواج من متشددين إسلاميين بالقوة. وأكد زعيم الحركة أنهم قاموا باختطاف الفتيات من أجل الحد من التربية الغربية التي تسمح للفتيات بالتعلّم، وأن على الفتيات ترك المدارس، والزواج. ومن الجدير بالذكر أن حركة بوكو حرام الإسلامية المتطرفة تدعو إلى إقامة دولة إسلامية في نيجيريا.[1]

وقد كشفت تقارير أعدتها منظمة "أوين دورز إنترناشيونال" أن نيجيريا هي أسوأ بلد يتعرض فيه المسيحيون لمعاملة وحشية على أيدي المنظمات الإرهابية وذلك بسبب نقص الحرية الدينية والعدالة الاجتماعية، وأن هناك مخاطر يواجهها المسيحيون من قبل جماعة بوكو حرام الإسلامية المتطرفة وغيرها من المنظمات الإرهابية.

وبعدما قام الجيش النيجيري بمهاجمة مقرات بوكو حرام سيطر المتمردون على مناطق في شمال نيجيريا وقاموا بمجازر وحشية سقط على أثرها عشرات القتلى ودمّرت قرى بكاملها. كما أطلق مسلحون النار على حشد من الناس تجمّعوا للاستماع إلى أحد الدعاة المتجولين فقُتل ٤٥ شخصاً. كما أطلقت جماعة بوكو حرام النار على حاجز للجيش النيجيري وأحرقت كنيسة كاثوليكية وبناية حكومية

١ رشيد الخيون، "بوكو حرام"، جريدة المدى، ٢٠١٤/٥/١٩.

في مدينة مداغالي شمال نيجيريا.[1]

كما أعلنت هيئة الإغاثة في نيجيريا أن حوالي ١١٥٠٠ شخص من النساء والرجال، من سكان غوزا الواقعة في ولاية بورنو الخاضعة لسيطرة جماعة بوكو حرام في الشمال الشرقي من البلاد، قد هربوا من منازلهم للعيش في مخيمات للنازحين في ولاية أداما المجاورة للكاميرون، ولا تزال المدينة منذ مطلع آب/ أغسطس ٢٠١٤ في حالة حصار. وقد أكد مكتب منسق الشؤون الإنسانية التابع للأمم المتحدة في الخامس من آب/ أغسطس أن الهجمات التي ترتكبها الجماعة الإسلامية المتطرفة في شمال نيجيريا أدت إلى نزوح نحو ٦٥٠ ألف شخص منذ شهر أيار/ مايو ٢٠١٣. كما أن حالة الطوارئ كانت قد فُرضت في ولايات بورنو وأداما ويوبي منذ شهر أيار/ مايو ٢٠١٣.[2]

القاعدة في السعودية واليمن

نشأ تنظيم القاعدة في جزيرة العرب إثر اندماج بين تنظيمَيْ القاعدة في كلٍّ من السعودية واليمن في بدايات عام ٢٠٠٩، بعد تشديد السلطات السعودية ملاحقة عناصر التنظيم داخل الأراضي السعودية، مما دفع بهم إلى اللجوء إلى الأراضي اليمنية، مستفيدين من الوضع الأمني المتدهور في هذا البلد الذي تمزقه حرب الحوثيين في الشمال والانفصاليين في الجنوب. وقد ظهر التنظيم إلى الوجود في بدايات تسعينيات القرن الماضي لمحاربة الوجود الغربي في شبه الجزيرة العربية، ثم تطورت عملياته بعد ذلك لتشمل السلطة القائمة في كلٍّ من الرياض وصنعاء بعد سعي البلدين إلى القضاء على التنظيم. وقد توالى عدد من الشخصيات على قيادة التنظيم في السعودية وفي اليمن، وقتل أغلبهم خلال عمليات مع القوات السعودية، على غرار خالد الحاج وعبد العزيز المقرن وصالح العوفي في السعودية، وأبو علي الحارثي في اليمن، أو استسلام البعض الآخر مثل حمدي الأهدل الذي سلّم

١ أشرف أبو جلالة، "المسيحيون يُقتلون في نيجيريا وسوريا وأفريقيا الوسطى"، **إيلاف**، ٢٠١٤/٦/٦؛ "بوكو حرام تكثف المجازر في نيجيريا"، **إيلاف**، ٢٠١٤/٦/٦.

٢ موقع **إيلاف** الالكتروني، ٢٠١٤/٨/٩.

نفسه للسلطات اليمنية. أما قادة التنظيم بعد الاندماج فأبرزهم ناصر الوحيشي (أبو بصير) الذي أعلن عملية الاندماج، وهو مقاتل سابق في أفغانستان وسجين فار من سجن صنعاء، وقاسم الريمي، السجين الفار مع الوحيشي، وسعيد الشهري ومحمد الحربي، وهما معتقلان سابقان في غوانتانامو.

وقد قامت القاعدة بفرعيها السعودي واليمني بعدة عمليات هجومية في مقدمتها الهجوم الإرهابي على القاعدة العسكرية الأميركية في الخُبَر بالسعودية عام ١٩٩٦ والهجوم على المجمع السكني بالرياض عام ٢٠٠٣ وعدد آخر من الهجومات الانتحارية. كما تبنى التنظيم تضامنه مع مقاتلي الدولة الإسلامية في العراق والشام.[١]

أما بالنسبة لفرع التنظيم في اليمن فقد اقتصرت هجماته قبل الاندماج على بعض العمليات الصغيرة التي تم خلالها مهاجمة أشخاص غربيين، باستثناء الهجوم على المدمرة الأميركية كول في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠ في خليج عدن، الذي أسفر عن مقتل ١٧ جندياً أميركياً وإصابة ٣٨ آخرين، وكذلك الهجوم على السفارة الأميركية بصنعاء في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨ الذي أدى إلى مقتل ١٦ شخصاً.

وإثر إعلان اندماج الفرعين السعودي واليمني وتشكيل قاعدة الجهاد في جزيرة العرب قام التنظيم بعدة عمليات كان أغلبها داخل الأراضي اليمنية وكذلك في الأراضي السعودية، وتمثلت أبرز عملية في محاولة الاغتيال التي تعرض لها الأمير محمد بن نايف، مساعد وزير الداخلية السعودي، في ٢٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٩ بمدينة جدة. كما تبنّى التنظيم محاولة تفجير طائرة أميركية في ٢٥ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩، عندما كانت تقوم برحلة من أمستردام بهولندا إلى مدينة ديترويت بالولايات المتحدة، وقام بها النيجيري عمر الفاروق قبل أن يتم إحباطها.

وفي نهاية تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠ تمّ العثور في مطار دبي على طرود ملغومة في طائرة شحن متوجهة إلى الولايات المتحدة انطلاقاً من اليمن، واتّهمت واشنطن التنظيم بالوقوف وراء العملية.

وفي السادس من أيار/ مايو ٢٠١٤ أعلنت وزارة الداخلية السعودية القبض على اثنين وستين إرهابياً متورطين في خلايا تنظيم داخل المملكة العربية السعودية على

١ "ما هي التفرعات الجديدة لشجرة داعش؟"، جريدة الحياة، ٢٠١٤/١٠/٨.

علاقة ب"داعش" في سوريا، تستهدف تهريب النساء إلى الخارج عبر الحدود الجنوبية، والتخطيط لعمليات إجرامية ضد منشآت حكومية ومصالح أجنبية، واغتيال شخصيات سياسية، كما أظهروا اهتماماً بالغاً بخطوط التهريب، خاصةً عبر الحدود الجنوبية، وذلك لتهريب الأشخاص والأسلحة مع إعطاء أولوية قصوى لتهريب النساء.

و"داعش" هي اختصار لدولة العراق والشام الإسلامية ولم تعلن من قبل عن فرع التنظيم في السعودية، وفقاً لمبدأ "التمكين"، وهذا يعني أن التنظيم في السعودية كان في طور التشكيل ومرتبط بأحداث التطورات في سوريا.

وقد كشفت التحقيقات أن وجود داعش في السعودية يشير إلى تداعيات الأزمة السورية وتقاطع السياسات التي بدأت تضرب في دول الجوار السورية.

كما كشفت المواجهات المسلحة بين داعش والنصرة حقيقة ضعف التنظيم المركزي للقاعدة حيث ينقسم قادة القاعدة في سوريا بين النصرة وداعش. وقد استفادت داعش على حساب النصرة في إعلان إمارتها الإسلامية في الرقة والموصل ودير الزور وامتدادها إلى دول الجوار، وخاصةً العراق والسعودية ولبنان والأردن، وتوسيع نفوذها وزعزعة دول المنطقة.[1]

وفيما يلي أهم المنظمات الجهادية التي تفرعت عن القاعدة التي لم يتم ذكرها أعلاه، حسب ما أوردته جريدة **الحياة**.[2]

إمارة القوقاز الإسلامية

هي جماعة إسلامية متشددة تأسست في ٣١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧ من جانب زعيم المقاتلين الشيشان دوكو عمروف. وتضم الإمارة كل جمهوريات شمال القوقاز وهي: داغستان والشيشان وأنغوشيا وأوسيتيا الشمالية وولاية كابردا – بلكار – كرشاي المجتمعة. ترتبط الإمارة بتنظيم القاعدة، لكنّ كثيراً من عناصرها السابقين يقاتلون مع تنظيم "الدولة الإسلامية في العراق والشام".

١ جاسم محمد، "لماذا داعش في السعودية؟"، **صوت العراق**، ٢٠١٤/٥/٩.
٢ انظر: "ما هي التفرعات الجديدة لشجرة داعش؟"، جريدة الحياة، ٢٠١٤/١٠/٨.

أنصار بيت المقدس

عُرفت على نطاق واسع في مصر في أعقاب ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٣ من خلال مجموعة عمليات تفجير قامت بها ضد أهداف ومنشآت أمنية. وهي من الجماعات المسلّحة التي تركز نشاطها في سيناء مع تنامي صلتها ب"داعش". وقد أعلنت أنها تحارب إسرائيل، ولكن بعد سقوط نظام الإخوان المسلمين في مصر أعلنت أنها تحارب الجيش والأمن المصريين.

أنصار الشريعة

وهي ميليشيات إسلامية متشددة تأسست في نيسان/ أبريل عام ٢٠١٢، بعد أشهر من نهاية الثورة الليبية، وتدعو إلى تحكيم الشريعة الإسلامية في ليبيا. شارك أفراد منها في الثورة الليبية، وهي تضم ليبيين وعناصر من بلدان مجاورة خصوصاً من تونس. ويعتقد أن تنظيم "أنصار الشريعة في ليبيا" وتنظيم "أنصار الشريعة في تونس" يشكلان تنظيماً واحداً من حيث "الأفكار الجهادية والتنسيق العملياتي والدعم المالي واللوجيستي"، وكلاهما أعلن ولاءه ل"داعش". وينشط عناصر التنظيم في شرق ليبيا وعلى الحدود الليبية – المصرية وفي تونس والمغرب.

القاعدة في المغرب الإسلامي

وهو تنظيم إرهابي نشأ عن "الجماعة السلفية للدعوة والقتال الجزائرية"، التي ولدت بدورها من رحم "الجماعة الإسلامية المسلحة".

وفي عام ٢٠٠٦ أعلنت الجماعة السلفية انضمامها إلى تنظيم "القاعدة"، قبل أن تسمّى في العام التالي رسمياً باسم "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي". ويهدف التنظيم "إلى تحرير المغرب الإسلامي من الوجود الغربي وإقامة دولة كبرى تحكم بالشريعة الإسلامية".

وقد انفصلت "جند الخليفة" الجزائرية عن التنظيم المتشدّد في شمال أفريقيا لتتحد مع "داعش".

القاعدة في شبه القارة الهندية

أعلن زعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري في ٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤ عن تشكيل فرع في الهند للجماعة الجهادية المتشددة قائلاً إنه سينشر الحكم الإسلامي و"سيرفع علم الجهاد" في أنحاء شبه القارة الهندية.

جماعة أنصار التوحيد

هي جماعة إسلامية إندونيسية تحضّ المسلمين على قتل الأجانب ومن تصفهم ب"الكفار". زعيم الجماعة هو أبو بكر باعشير الذي شارك أيضاً في تأسيس "الجماعة الإسلامية"، وهي جماعة متشددة مقرها جنوب شرقي آسيا وتربطها صلات بتنظيم القاعدة ومتّهمة بتفجيرات بالي في العام ٢٠٠٢.

جماعة أبو سيّاف

هي جماعة "جهادية" انشقّت عن جبهة التحرير الوطنية، "جبهة مورو"، عام ١٩٩١، جنوبي الفيليبين، أنشأها عبد الرزاق أبو بكر جنجلاني، وهدفها "إنشاء دولة إسلامية" غربي جزيرة مندناو، جنوبي الفيليبين، حيث تقطن هذه الجزيرة غالبية مسلمة. وهي جماعة تحالفت مع القاعدة سابقاً، وتوالي الآن "داعش".

الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)

من أبرز الجماعات التي تفرعت عن تنظيم القاعدة الأم هي الدولة الإسلامية في العراق والشام، التي يطلق عليها "داعش"، وكانت تحمل اسم "القاعدة في العراق" سابقاً، ثم تغيّر اسمها وكذلك استراتيجيتها بسبب طموحات متنامية لتشكيل دولة إسلامية في العراق والشام، وكذلك تنظيم جبهة النصرة في سوريا.

فبعد غزو العراق وسقوط نظام صدام حسين عام ٢٠٠٣ تقدم دور العراق على غيره ليصبح مسرحاً تجريبياً لاستراتيجية المجاهدين، لأن العراق كان بمثابة حلم لهؤلاء

الجهاديين باعتباره بلداً له موقع جغرافي استراتيجي مهم وذا مساحات واسعة يسهّل لهم تحركاتهم، إضافةً إلى أنه بلد نفطي وغني بموارده الطبيعية.

وفي تلك الفترة دخل أبو مصعب الزرقاوي (١٩٦٦-٢٠٠٦) مع مجموعة من المجاهدين العرب إلى العراق وفق استراتيجية وضعت في مؤتمر للجماعات الجهادية الراديكالية عقد في الخرطوم عام ١٩٩٣. وقد تمخض المؤتمر عن تشكيل مجلس شورى يتكون من تسعة أعضاء من بينهم أسامة بن لادن وأيمن الظواهري. كما تبنى المؤتمر قرارات المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي الذي عُقد في الخرطوم في النصف الأول من عقد التسعينيات وحدّد نوع التطرف الذي يتبنونه باعتباره الوحيد للوضع الراهن في العالم الإسلامي. وكانت التجربة الاستراتيجية الأولى صيغت في أفغانستان خلال الحرب ضد الحكومة السوفييتية التي اضطرت إلى سحب جيوشها من أفغانستان.[١]

وكان الزرقاوي قد أسّس تنظيم "التوحيد والجهاد" في التسعينيات من القرن الماضي في العراق، وهي جماعة عسكرية تُصنَّف بأنها من أخطر الحركات الإرهابية في العالم بقيادة أبو مصعب الزرقاوي من الأردن. وقامت بعدة هجمات في العراق من بينها تفجيرات انتحارية وإعدام رهائن. ثم عرف الزرقاوي أخيراً بزعيم ما يسمّى بـ "قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين"، الذي هو فرع من فروع القاعدة في العراق، بعد أن بايعت جماعة التوحيد والجهاد أسامة بن لادن عام ٢٠٠٤.

انضمّ الزرقاوي عام ١٩٨٩ إلى المجاهدين لمحاربة السوفييت في أفغانستان ولكنه لم يشارك في القتال، لخروج السوفييت من أفغانستان حينذاك، ثم عاد إلى الأردن وقام هناك بعدة عمليات هجومية فألقي القبض عليه وحُكم بالسجن لمدة ست سنوات ذهب بعدها إلى أفغانستان ومنها إلى العراق. وفي العراق قام الزرقاوي بسلسلة من الهجمات والتفجيرات وكان يعلن مسؤوليته عنها بالصوت والصورة لترهيب الناس. وفي عام ٢٠٠٦ قتل الزرقاوي في غارة أميركية استهدفت منزله في محافظة ديالى في شرق العراق.[٢]

١ أمير طاهري، "الإرهابيون وحصاد الفشل"، مصدر سابق.
٢ "أبو مصعب الزرقاوي"، ويكيبيديا – الموسوعة الحرة.

أما "مجلس شورى المجاهدين في العراق" فقد ضمّ ثمانية فصائل إرهابية مسلحة أبرزها "تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين" الذي تأسس عام ٢٠٠٦ واختير عبد الله البغدادي أميراً لإمارة المجلس. وكان من أهداف المجلس "إدارة الصراع في مواجهة المحتل الأميركي والعملاء من المرتدين". وفي ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦ صدر بيان من قبل أبو حمزة المهاجر يعلن فيه قيام "مجلس شورى المجاهدين" لصالح دولة العراق الإسلامية كبذرة لإعادة تأسيس الخلافة الإسلامية بعد تصاعد الخلافات داخل تنظيم القاعدة في العراق.

وفي العراق تنشط مجموعات مسلحة عديدة من الصعب تحديد أنشطتها وقواها، ولكن ما ينشر عنها في وسائل الإعلام إنما هي معلومات عامة وأحياناً غير دقيقة ومن الصعب التحقق من صحتها. فمنذ غزو العراق من قبل الولايات المتحدة الأميركية وسقوط نظام صدام حسين عام ٢٠٠٣ بدأ استهداف قوات التحالف وكل ما يرتبط بإعادة إعمار العراق، مثلما استهدفت الجماعات الإرهابية المسلحة بالدرجة الأولى الطائفة الشيعية والأقليات الصغيرة والحكومة العراقية وكذلك الأهداف العسكرية والمدنية والمراقد المقدسة والمناسبات الدينية.

وكان الهجوم الإرهابي على سامراء وتفجير مرقد الإمامين العسكريين في شباط/ فبراير ٢٠٠٦ من قبل عناصر القاعدة، حسب بعض المحللين السياسيين، من بين أهدافها الهامة إشعال فتنة طائفية كادت أن تحوّل بغداد إلى مسرح للتصفيات الطائفية، وتحويل الأنظار عن احتلال الفلوجة التي كانت القاعدة قد احتلتها منذ شباط/ فبراير ٢٠١٤، وتخفيف الضغط عن حصارها، واستكشاف القوة العسكرية للدولة، وكذلك قياس ردّ فعل أهالي سامراء على ذلك.

ومذّاك بدأت الولايات المتحدة الأميركية، على خطى الاتحاد الأوربي، باتخاذ خطوات لمطاردة أبنائها المجاهدين في سوريا وأخذت تستعد لإجراءات بشأن تدفق مقاتلين أميركيين وأوربيين إلى سوريا، الأمر الذي يشير إلى خطورة هؤلاء المقاتلين المخضرمين الذين زادتهم تجربتهم في سوريا تشدداً في شنّ هجمات إرهابية إذا عادوا إلى بلدانهم.[١]

---

١ نصر المجالي، "أميركا تستعد لمطاردة مجاهديها في سوريا"، وكالات الأنباء العالمية.

ومن الصعب تحديد حجم أنشطة هذه الجماعات الإرهابية المسلحة أو تركيبتها الاجتماعية. ولكن ما يعرف عنها أنّ عناصرها من السنّة بالدرجة الأولى، وأن المقاتلين يتكونون من أعضاء سابقين في حزب البعث ومن قوميين سنّة ومقاتلين إسلاميين، وكذلك أجانب من جنسيات مختلفة تحركهم أهداف دينية ومكاسب اقتصادية ومشاعر قومية. وإن الأغلبية منهم تخشى هيمنة الشيعة على الحكم في العراق أو قيام نظام ديمقراطي في العراق. كما تجد هذه الجماعات المسلحة أحياناً حواضن جاهزة في غرب العراق ذي الأغلبية السنية.

وفي العراق أيضاً أجنحة مسلحة لبعض الأحزاب الدينية والكتل السياسية، وقد تورّط البعض منها بعمليات قتل طائفي في بغداد وبعض المناطق المختلطة. ومثلما كانت هناك ميليشيات سنية هناك ميليشيات شيعية ترتبط ببعض الأحزاب الشيعية تستهدف السنة، حيث شكلت قوات دفاع غير رسمية وفّرت الأمن لمناطق محددة. وفي مقدمة هذه القوات المسلحة (الميليشيات) جيش المهدي الذي يتزعمه رجل الدين الشيعي مقتدى الصدر، ومعقله الرئيسي مدينة الصدر، الثورة سابقاً. وقد اتّهم بعض السنة أفراداً من جيش المهدي بتنفيذ عمليات قتل طائفي، وإن كان مقتدى الصدر ينفي ذلك. كما أعلن مقتدى الصدر أن جيش المهدي قد تحول إلى حزب سياسي. أما فيلق بدر فهو الجناح العسكري للمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، وله وجود مؤثر في بغداد والبصرة، وقد انفصل مؤخراً عن المجلس الأعلى الإسلامي وكوّن له تنظيماً مستقلاً أطلق عليه اسم "منظمة بدر". وهناك فروع أخرى انشقّت عن جيش المهدي مثل "عصائب أهل الحق" التي ظهرت إلى الوجود عام ٢٠١١، وهي جماعة مسلحة تنامى نفوذها في العراق بعد أن أخذت تبعث بأعداد من المتطوعين إلى سوريا للقتال إلى جانب القوات الحكومية في مواجهة المعارضة السورية المسلحة. كما انضمّت أعداد كبيرة من المليشيات الشيعية إلى "الحشد الشعبي" الذي ساعد قوات الجيش النظامي في العراق على تحرير أجزاء هامة من المناطق التي سيطر عليها داعش وخاصةً جرف الصخر في الجنوب الغربي من بغداد وكذلك مناطق في ديالى وتكريت في صلاح الدين وغيرها.

وتتصدر مسرح المعارك في سوريا جبهة النصرة لأهل الشام. وهي منظمة جهادية

سنّية تتبنّى الفكر السلفي، وقد تمّ تشكيلها عام ٢٠١١ في تركيا خلال الأزمة السورية وسرعان ما نمت قدراتها بفعل مساعدة دول عربية مساندة لها لتصبح قوة مقاومة واسعة في سوريا. وترتبط جبهة النصرة بالقاعدة أيديولوجياً، وربما تنظيمياً بدعمها من قبل الظواهري. وتعود أصول أغلب عناصر جبهة النصرة إلى الإسلاميين السوريين الذين قاتلوا سابقاً في ساحات القتال في أفغانستان والعراق والشيشان وغيرها، وهي مطعّمة بمقاتلين عرب وأتراك وأوزبك وشيشان وطاجيك وعدد من الأوربيين. وتعتبر منظمة إرهابية لقيت رفضاً من المعارضة السورية وقادة الجيش الحر. وقد اختلفت مصالحها مؤخراً مع تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش التي شكلها أبو مصعب الزرقاوي عام ٢٠٠٤) فحدثت مصادمات دموية حادة اضطرت على إثرها داعش إلى التراجع والانسحاب من بعض مواقعها في حلب وغيرها، مع أن بعض الجماعات منها انضمت أخيراً الى داعش.[١]

والحقيقة أن إعلان الظواهري في العاشر من حزيران/ يونيو حلّ "داعش"، الدولة الإسلامية في العراق وبلاد الشام، ورفض أبو بكر البغدادي، الذي ردّ على الظواهري بقوله إن داعش باقية في العراق والشام، دليل واضح على تراجع تنظيم القاعدة في العراق، ومؤشر على مدى الانقسام الحاصل في صفوف تنظيم القاعدة والتصرف الانفرادي لقيادات التنظيم الفرعية، وخاصةً داعش باعتبارها قوة جديدة تبرز إلى الوجود وتهدف إلى إعادة الخلافة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية السلفية والتوسّع من أجل تزعّم جميع الجماعات الإسلامية الجهادية.

كما كشف صعود حركات الجهاد الإسلامي المتطرفة ظاهرة ملفتة للنظر، تتمثل في العلاقة الجديدة بين المجاهد والفقيه، أو بمعنى آخر علاقة الأيديولوجيا بالسلطة. فبعد الانتصارات السياسية المتلاحقة لداعش في العراق وسوريا وتأسيس الدولة الإسلامية في العراق والشام، لم تعد داعش بحاجة إلى فتاوى وأسانيد فقهية تؤكد صحة أعمالهم، بل بات المشايخ من رجال الدين مطالبين بإعلان البيعة والولاء والدعم لها، كما فعل القرضاوي وغيره الذين باركوا وبرروا للجهاديين أعمالهم الإجرامية

١ "ما هي الجماعات المسلحة في العراق؟"، تقرير بي بي سي، ٢٠٠٦/٨/١٩؛ ويكيبديا – الموسوعة الحرة، وكالات أنباء عربية وأجنبية.

ولم ينصحوهم أو يوجّهوهم.

وقد أعلن عدد من الحركات الإسلامية الجهادية المتشددة، المنتشرة في الشرق وشمال أفريقيا بشكل متزايد، ولاءها لتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام. وقد حدثت تطورات جعلت التنظيم يمتد جغرافياً. فبعد أن سيطر على مناطق واسعة في شمال وغرب العراق وشرق سوريا، أخذ خطره يتزايد في ظل شبكة العلاقات الكبيرة المعقدة بين التنظيمات الإرهابية المنتشرة من الشرق إلى أفريقيا، وبذلك أخذ تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام ينافس تنظيم القاعدة في الهيمنة على الجماعات المتطرفة.

كما أن ضعف حركة طالبان ومحولة توسيع نفوذها في باكستان جعل شخصيات قيادية فاعلة في طالبان باكستان تعلن الولاء والبيعة للدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) وزعيمها أبو بكر البغدادي بعد أن سحبت ولاءها للملا عمر. ومن أبرز القياديين الستة الذين بايعوا داعش كبير المتحدثين شهيد الله شهيد.[1]

كما أعلنت حركة "طالبان" الباكستانية في الخامس من تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٤ ولاءها لتنظيم "داعش" والمتشددين في أنحاء المنطقة لمساعدة التنظيم في حملته لإقامة "خلافة" إسلامية. وجاء الإعلان بعدما سمّى زعيم القاعدة، أيمن الظواهري، في سبتمبر، القائد السابق في طالبان عاصم عمر "أميراً" للفرع الجديد للقاعدة في جنوب آسيا.

وعلى الرغم من عدم وجود دليل على تحالف وثيق بين "داعش" وقادة "طالبان" المرتبطين بالقاعدة في الهند، فإنه تم رصد نشطاء من التنظيم في الآونة الأخيرة في مدينة بيشاور الباكستانية يوزعون منشورات تشيد بداعش. كما شوهدت أيضاً أعلام داعشية في مسيرات بشوارع الجزء الخاضع لسيطرة الهند في كشمير. وتثير هذه التطورات قلقاً بالغاً لدى القوى العالمية التي تحاول جهدها مواجهة التحولات المتسارعة للتطرف الإسلامي على المستوى الدولي.

وأكدت طالبان في رسالة بمناسبة عيد الأضحى أنها تؤيد أهداف داعش، وقال المتحدث باسم طالبان، شهيد الله شهيد، في رسالة أُرسلت بالبريد الإلكتروني إلى

١ "قيادات من طالبان باكستان تبايع البغدادي"، موقع إيلاف الالكتروني، ١٦/١٠/٢٠١٤.

رويترز من مكان غير معلوم: "نحن يا إخواننا فخورون بكم وبانتصاراتكم. نحن معكم في أفراحكم وأتراحكم"، وناشد جميع التنظيمات الإسلامية المقاتلة تنحية الخلافات جانباً والتحلي بالصبر والثبات.

وقد أعلنت وكالات الأنباء العالمية أن حركة طالبان باكستان أعلنت تجديد بيعتها لزعيم طالبان الملا عمر الأفغاني، وطرد الناطق الرسمي باسمها شهيد الله شهيد لاعترافه بمنظمة الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش).[١]

كما بايعت كتيبة "عقبة بن نافع" في تونس الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش). وجاءت مبايعتها لتنظيم داعش بعد أيام من دعوة القاعدة في المغرب العربي والجزيرة العربية المسلحين المتطرفين في سوريا والعراق إلى الاتحاد ضد التحالف الدولي الذي بادرت واشنطن إلى تشكيله بهدف القضاء على الدولة الإسلامية في العراق والشام.[٢]

سقوط الموصل

في ٩ نيسان/ أبريل ٢٠١٤ سقطت الموصل فجأةً بيد تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) المتحالف في حلف يضم حزب البعث إضافةً إلى قوى إسلامية سنية متطرفة في مقدمتها الحركة النقشبندية وجيش المجاهدين وأنصار الإسلام وجيش أنصار السنة وجيش الطائفة المنصورة وكتائب ثورة العشرين وشورى أنصار التوحيد، إضافةً إلى بعض ضباط الجيش العراقي السابق وهيئة علماء المسلمين بزعامة حارث الضاري. والمثير للانتباه هو الانهيار السريع وهروب آلاف الضباط والجنود والشرطة من مواقعهم والسيطرة على الفرقتين العسكريتين ومبنى محافظة الموصل ومطار الموصل مع ترسانة عسكرية كبيرة بضمنها أسلحة أميركية متقدمة وقعت بيد الإرهابيين.

وبعد أن استولى داعش على مساحات واسعة من شمال ووسط العراق، وخاصةً محافظة نينوى ومدينة الموصل، تقدم نحو محافظة صلاح الدين وديالى وسيطر

١ موقع إيلاف الالكتروني، ٢٢/١٠/٢٠١٤.
٢ انظر: www.eremnews.com.id

على مساحات واسعة من شمال شرقي سوريا وشمال غربي العراق، وبذلك لم تعد "الدولة الإسلامية" حركة إرهابية فحسب، بل أصبحت "دولة" لها كيان جغرافي وأنشأت محاكم وعيّنت "أمراء" لإدارة المناطق التي سيطرت عليها، وصار لها جهاز بيروقراطي لجمع الضرائب، ومكاتب للزواج، وحتى مكاتب لإصدار جوازات السفر ولوحات أرقام السيارات وغير ذلك.[١]

ومن أجل تطبيق مشروعه عمد تنظيم الدولة الإسلامية إلى اتباع أسلوب ومنهج منظّم لتدمير التاريخ والتراث والذاكرة الثقافية، بتدمير المواقع الدينية والأثرية في مدينة الموصل وما حولها، وتخريب التاريخ الثقافي برمّته، وقتل وذبح الأقليات الدينية وإجبارهم إما الدخول في الإسلام أما دفع الجزية أو القتل أو الخروج من ديار المسلمين عن قصد وإصرار. وبسبب الخوف من القتل والذبح هرب مئات الألوف من المسيحيين والأيزيديين والشيعة التركمان من مناطق سكناهم في نينوى إلى جبال سنجار أو إلى المنطقة الكردية والمحافظات الجنوبية في عملية سبي واستعباد جماعي لم يشهدها تاريخ العراق الحديث.

وتباهى "داعش" بسبي نساء الأيزيديين في العراق وبيعهن كالجواري في سوق العبيد، في أكبر عملية استعباد جماعي من عصر صدر الإسلام وحتى العصر الحديث، مبرراً ذلك بأنهن "مشركات" وأن سبيهن "وجه من أوجه الشريعة". ولا يتوانى التنظيم عن التصريح باستغلال النساء، أسيرات أو سبايا أو حاملات للسلاح، والتفاخر بتسلل عدد من العربيات والأوربيات إلى سوريا والعراق للانضواء في خدمة الخلافة الإسلامية وجهاد النكاح.

وقد نشرت مجلة **دابق**، التي يصدرها تنظيم "داعش" باللغة الإنكليزية، في عددها الجديد أن نساء الأيزيديين وأطفالهم غنائم حرب بعد وقوعهم في قبضة مقاتلي داعش، بعدما اجتاح عناصر التنظيم بلداتهم وقراهم في كردستان العراق في آب/ أغسطس ٢٠١٤. وقد بررت داعش ذلك بقولها ما يلي: "قبل أن يلقي الشيطان شكوكه لضعاف العقول والذين في قلوبهم مرض، يجب أن يتذكر المرء أن أسر عائلات الكفار وأخذ نسائهم كسبايا هو جزء راسخ من الشريعة الذي إن كان هناك من يريد

١ إريك ديفيس، "العقيدة والتجنيد والاقتصاد السياسي"، جريدة **المدى**، ٢٠١٤/٩/١٨.

أن ينفيه أو يستهزئ به فإنه بذلك ينفي أو يستهزئ بآيات القران وسنّة النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويكون بذلك مرتداً عن الإسلام".

وكان عشرات الآلاف من الأيزيديين العراقيين قد هُجّروا عندما اجتاح "داعش" منطقة سنجار في شمال العراق. وقال ناجون إن الرجال كانوا يُذبحون والنساء والأطفال يُعتقلون. وأكدت منظمة "هيومن رايتس ووتش" لحقوق الإنسان في تقرير جديد أن "داعش" كان يعزل الشابات والفتيات الأيزيديات عن عائلاتهن. وقالت أيزيدية في الخامسة عشرة من العمر لمنظمة هيومن رايتس ووتش بعد هروبها: "إن الجنود يبيعون العائلات الأيزيدية المستعبدة الآن" مشيرةً إلى أن المسيحيين واليهود يُمنحون فرصة دفع جزية أو دخول الإسلام، لكنّ الأيزيديين يمكن استعبادهم إذا أُسروا خلال الحرب لأنهم "مشركون".

وقالت أيزيدية أخرى تحدثت لمنظمة هيومن رايتس ووتش إنها شاهدت فتيات أخذهن مقاتلو داعش من المدرسة والسجن، "بعضهن كنّ صغيرات لا تتجاوز أعمارهن ١٢ أو ١٣ سنة، وتعيّن عليهم أن يجّروا بعضهن بالقوة" وأخذهن سبايا.

وقال خضر الأيزيدي: "إن المقاتلين أرغموه مع غيره من الأسرى على التحول إلى الإسلام في شعيرة جماعية شاركه فيها ما يزيد على ٢٠٠ رجل وامرأة وطفل من الأيزيديين الذين اقتادتهم الجماعة إلى سوريا وأجبرتهم على أن يتلوا الشهادة ثلاث مرات. وكان الأيزيديون يبكون وخائفين. وسألونا: من منكم يرغب في اعتناق الإسلام؟ وبالطبع التزم الكل الصمت لأن من يرفض يُقتل".[١]

وقد أعلنت الأمم المتحدة أنها حصلت على أدلة كافية تفيد أن تنظيم الدولة الإسلامية قتل ما يزيد على ٦٧٠ سجيناً من سجن بادوش في الموصل بعد عزل السنّة عن الشيعة منهم في مذبحة مروعة تصل إلى مستوى "جرائم ضد الإنسانية".[٢]

كما أعلنت وكالات الأنباء العالمية أن داعش قامت بأكبر مجزرة في تاريخ العراق التي حدثت في سبايكر، وهي قاعدة عسكرية تقع في تكريت شمال بغداد. وقد

---

١ "داعش يتباهى بسبي نساء الأيزيديين وبيعهن كالجواري"، **إيلاف**، ١٤/١٠/٢٠١٤؛ هيومن رايتس ووتش، "تقرير حول ضحايا داعش"، جريدة **العالم**، ١٣/١٠/٢٠١٤.

٢ نهاد جاسم، "ناجٍ من مذبحة بادوش: قتلوهم ومشينا على جثثهم ثم أحرقوها"، جريدة **العالم**، ٢٨/٨/٢٠١٤.

تجاوز عدد الضحايا المغدورين الألفي ضحية من الجنود العراقيين الشباب، الذين قتلوا على الهوية بدم بارد. وقد حدثت المجزرة الرهيبة ظهر يوم ١٢ حزيران/ يونيو ٢٠١٤، بعد أن غادر الجنود قاعدة سبايكر بلباس مدني بأمر من قادتهم العسكريين للذهاب إلى بيوتهم في المحافظات. وقد عرض فيديو يوثق عملية الإعدامات التي جرى تسريبها بأنهم أعدموا جماعياً بعد ان اقتيدوا مكبلين إلى قصور صدام حسين في تكريت من قبل مسلحين من أقرباء صدام حسين وأبناء عمومته قبل أن تشارك داعش في اليوم التالي بالإجهاز على البقية الباقية منهم.

وقد أدانت رئيسة حقوق الإنسان في الأمم المتحدة نافي بيلاي، يوم الاثنين ٢٠١٤/٨/٢٦، الحملة التي يشنّها تنظيم الدولة الإسلامية للتطهير العرقي والديني في العراق ودعت الأسرة الدولية الى محاسبة مرتكبي هذه الجرائم. إن مثل هذا الاضطهاد يعادل "ارتكاب جرائم ضد الإنسانية". كما تتحمل كافة أطراف النزاع في العراق مسؤولية تحييد المدنيين والمنشآت المدنية، وعليها اتخاذ كافة الإجراءات الاحترازية الممكنة لحماية المدنيين من عواقب هذه الأعمال الإجرامية ومحاسبة مرتكبي هذه الجرائم الفظيعة. والأقليات المستهدفة هي المسيحيون والأيزيديون والتركمان الشيعة والشبك والصابئة وغيرهم من الأقليات.

كما حذرت إيرينا بوكوفا، المدير العام لمنظمة اليونسكو التابعة للأمم المتحدة، بأن التطهير الحضاري الذي يمارسه تنظيم داعش ضد الأقليات الدينية التي اجتثتها من أوطانها في شمال العراق يثير مخاوف لأكبر تهديد في التاريخ. وتقول بوكوفا: "يمكن مقارنة أفعال داعش بالأساليب النازية. إن التراث الحضاري غير المادي للأقليات العريقة مثل المسيحية والأيزيدية وغيرها والتقاليد العريقة التي تضرب بجذورها في الأرض تتعرض للخطر. هذه وسيلة لطمس هويتهم وتجريدهم من حضارتهم وتاريخهم وتراثهم. إنها إبادة يريدون بها إلغاء ذاكرة الحضارات المختلفة"[1].

وقد تفاخر داعش بهدم الجوامع والأضرحة والمزارات الدينية والمعالم التراثية، وأعلن وجوب احتشام النساء، وقام بمهاجمة الفصائل والجماعات المسلحة مهما

١ إرينا بوكوفا، "رسالة من المديرة العامة لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة"، في ٢٠١٤/١١/١٩، www.unesco.org

كانت مسمياتها، إضافةً الى تحريم التدخين والخمر والمخدرات وأمور أخرى كثيرة سوف نتطرق إليها في عرضنا لوثيقة المدينة التي أصدرها داعش.

واعتبر تنظيم داعش العمل مع الحكومة وفي صفوف الجيش والشرطة "عمالة وردّة يُقتل أصحابها" مؤكداً أن "باب التوبة مفتوح، وأنه قد تم تخصيص أماكن لاستقبال التائبين".

وقد اعتمد داعش في استراتيجيته على فوبيا الخوف والرعب والرهاب ضد القوى التي تحاربها والتي تتصادم معها. وهستيريا الخوف والرعب بطبيعتها تضعف مقاومة الخصم وتنقله من حالة الهجوم إلى حالة المراوحة والترقّب التي تقود في الأخير إلى الهرب والهزيمة. وتساعد هذه الاستراتيجية أعمال إرهابية أخرى، كالقتل الجماعي وتفجير المفخخات والأحزمة الناسفة وقطع الرؤوس والقتل على الهوية على أسس طائفية وعرقية ومناطقية، وهذا يزيد في زرع هستيريا الخوف والرعب وإضعاف معنوية الخصم.

ويستخدم داعش تكتيكات تعتمد على عنصر المفاجأة حيث يقوم بإرسال مقاتلين يرتدون أحزمةً ناسفة ليبيدوا بتفجير أنفسهم المدنيين العزّل، نساءً ورجالاً وأطفالاً، ليرهبوا بهم الباقين مما يجعلهم يفرّون من الخوف والفزع. وخلال فترة وجيزة يهجمون على كل من أمامهم فيقتلونهم دون رحمة ويقومون بالاستيلاء على ممتلكات المنطقة.

ومن أفظع الأعمال الإرهابية التي يقوم بها داعش هو الاغتصاب الجنسي الجماعي الذي يطال العزّل من النساء والفتيات الصغيرات بعد سبيهن وأخذهن جواري وبيعهت في السوق، كما حدث للأيزيديات في جبل سنجار في شمال العراق.

إن انتهاك حقوق المرأة، كالاغتصاب الجنسي، يعكس من الناحية السيكولوجية اقتران الجنس بالعدوانية من حيث أصولها وميكانيزماتها الفيزيولوجية والنفسية التي تصل إلى أبشع مدياتها خلال الحروب.[1]

ويتباهى أحد دعاة داعش بقوله: "سنلقي في قلوبهم الرعب". وقد قام داعش فعلاً بإطلاق الرصاص على رأس كل من لم ينضّم إلى صفوفه، وأمام الناس، وتكسير أرجل

١ عامر صالح، "داعش ودلالات قطع الرؤوس"، الحوار المتمدن، ٢٠١٤/١٠/١٦.

كل من يجدوه مرتدياً سروال "جينز" غربياً. كما أجبر عدداً من الشباب الأيزيدي في الموصل على التوبة والتحول إلى الدين الإسلامي.

كما أورد تنظيم داعش في الوثيقة مقارنةً بين الأنظمة التي تعاقبت على حكم العراق، زاعماً أن حقبة الدولة الإسلامية هي الأفضل، وأن الفرق بينها وبين الأنظمة السابقة سيتضح.

وقد أوحى تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام أنه لم يقتحم محافظة نينوى إلا بهدف "احتلالها" وفرض سيطرته عليها والإمساك بزمام حكمها وإدارتها، في ما بدا رداً على التوقعات التي افترضت أن عناصر "داعش" سيسارعون إلى الانسحاب من الموصل، كما انسحبوا قبلها من سامراء.

وكان المتحدث الرسمي باسم "داعش"، أبو محمد العدناني، أول من خيّب هذه التوقعات عندما طالب أتباعه بعدم الانسحاب من أي شبر "حرروه" إلا على أجسادهم وأشلائهم. وليس هذا وحسب، بل أمرهم بالاستمرار في القتال حتى الوصول إلى بغداد، "عاصمة الخلافة" كما أسماها، وأن تصفية الحساب ستكون في بغداد والنجف وكربلاء. وقد جاء كلام العدناني في تسجيل صوتي حمل عنوان "ما أصابكم من حسنة فمن الله"، وذلك في تأكيد واضح على نية "داعش" البقاء والتمسك بالمساحات التي سيطر عليها، وعدم الخروج من نينوى التي تعتبر السيطرة عليها أهم إنجازاته في الهجوم الأخير. وبما أن تنفيذ وعد العدناني بالهجوم على العاصمة بغداد تقف دونه عقبات ومصاعب عسكرية ولوجستية قد لا يكون تذليلها بالأمر السهل ويحتاج إلى وقت قد يطول، فقد باشر التنظيم بالخطوة الأسهل وهي تعزيز وجوده في نينوى وفرض نفسه حاكماً وحيداً لها.[١]

وثيقة المدينة لولاية نينوى

وكان "داعش" قد أصدر ما أطلق عليه اسم "وثيقة المدينة"، بعد استيلائه على الموصل، وتتضمن مجموعة من القواعد التنظيمية التي سيدير "ولاية نينوى" بموجبها. وإذا كان إصدار هذه الوثيقة يعتبر دليلاً قاطعاً على ما يخطط له "داعش"، لجهة ضمّ المدينة

١ عبد الله سليمان علي، "داعش: وثيقة المدينة"، السفير، ٢٠١٤/٦/١٣.

إلى قائمة ولاياته التي تتشكل منها "دولته الإسلامية" المزعومة، فإنّ مضمون الوثيقة يدلّ، من جهة أخرى، على أنّ "داعش" يريد احتكار السيطرة على المدينة وحده دون باقي الفصائل التي شاركت في اقتحام المدينة بنسب متفاوتة، أو تلك التي لها تواجد في المدينة سواء شاركت أم لم تشارك.

وأكدت الوثيقة على أن "الدولة الإسلامية" هي "مشروع الخلافة المنشودة وسيفها المشرع" وطالبت الناس الذين جرّبوا أنواع أنظمة الحكم كافة، من علمانية وملكية وجمهورية وبعثية وصفوية، أن يجربوا "حقبة الدولة الإسلامية وعهد الإمام أبي بكر القرشي" ليروا البون الشاسع بين حكومات علمانية ظلمتهم وبين "إمامة قرشية تتخذ الوحي المنزل منهجاً".

وحصرت الوثيقة بـ "الدولة الإسلامية" صلاحيات حمل السلاح ورفع الراية التي ترمز إلى الحكم والسيطرة، مؤكدةً "عدم القبول بالمجالس والرايات والتجمعات بشتى العناوين"، واضعةً ذلك في إطار نبذ الفرقة والخلاف الذي هو من فخاخ الشيطان، بينما في العمل تحت راية واحدة، أي راية "داعش"، خيرٌ كثير.

وتشير بعض بنود الوثيقة إلى أنّ قيادة "داعش" تحاول الاستفادة من تجربتها في سوريا، لتزيل عن نفسها تهم التكفير والغلو وسفك الدماء التي التصقت بها خلال الأشهر الستة الماضية على نحو خاص، حيث أكدت الوثيقة أنّ "الأصل في الناس الإسلام" و"نعامل الناس بما ظهر لنا منهم".

في المقابل، حذّرت الوثيقة من "مراجعة العمالة ومغازلة الحكومة"، فاتحةً باب التوبة أمام المرتدين من الجيش والشرطة وباقي الأجهزة الكفرية. وأما "من أصرّ على الردة فليس له إلا القتل".

وفي محاولة لتبرير استيلاء "داعش" على أموال المصارف في المناطق التي سيطر عليها أشارت الوثيقة إلى أنّ "الأموال التي كانت تحت قبضة الحكومة الصفوية 'مال عام'، فأمرها عائد إلى إمام المسلمين وهو الذي يتولى تصريفها في مصالح المسلمين وليس لأحد أن يمد يده إليها بسلب أو نهب"، ولا يخفى أنّ زعيم "داعش" أبا بكر البغدادي هو إمام المسلمين المفترض، ما يعني عملياً وقوع هذه الأموال في يده وتحت تصرفه شخصياً.

وحاولت الوثيقة كسب ودّ المشايخ والأئمة والخطباء داعيةً إياهم إلى "وقفة صادقة لصد العدوان الرافضي المسموم... ولنكن صفاً واحداً كما أحب ربنا"، مؤكدةً على أنّ المساجد هي "غاية الغايات وأم المرعيات ورأس الحرمات".

وما يعطي هذه الوثيقة أهميةً خاصة هو المعلومة التي ذكرها جهادي، نقلاً عن إحدى القيادات الميدانية، والتي تفيد بأنّ زعيم "الدولة الإسلامية" أبا بكر البغدادي كان خلال الأيام الماضية متواجداً في مدينة الموصل، مشدداً على أنه شارك بنفسه في عملية اقتحام سجن بادوش وإطلاق سراح المعتقلين فيه. كما أكد المصدر على أن البغدادي أشرف على صياغة بنود الوثيقة الموضوعة بخصوص نينوى بعدما رفعت إليه نتائج الاجتماعات واللقاءات التي عقدتها قيادات "داعش" مع الوجهاء ومشايخ العشائر في المدينة.

وقد أكدت الوثيقة "أن الأصل في الناس الإسلام، ونعامل الناس بما ظهر منهم، ونكل سرائرهم إلى الله، ولا نأخذ أحداً بالظن والتهمة بل بالبيّنة القاطعة"، لكنها ربطت بين الأمان والاطمئنان الذي يشعر به الناس وبين ظلال الحكم الإسلامي الذي يوفّر وحده رغد العيش وضمان الحقوق. إلا أنّ ذلك لم يمنعها من التأكيد على سياستها الشرعية المعروفة تجاه "المشاهد والمراقد الكفرية والمزارات الوثنية" التي تقتضي هدمها ومسحها بالأرض عملاً بالسنّة النبوية، بحسب الوثيقة.[١]

كما أعلن تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) أن كل من يحمل السلاح في مدينة الموصل، ولم يبايع أبو بكر البغدادي، فهو عرضة للقتل. وقد أكد شهود عيان أن التنظيم أذاع بياناً يؤكد على قوانينه الجديدة عبر مكبرات الصوت في مدينة الموصل. كما أصدر داعش، في وقت سابق، لائحة قوانين حملت اسم "وثيقة المدينة" تدعو إلى "بسط نفوذ الشريعة" و"إرجاع أمجاد الخلافة الإسلامية"، وتدعو الموصليين إلى التعاون مع ما وصفته ب"صد العدوان الرافضي المسموم"" وهدد التنظيم، بحسب البيان، ب"جلد الموظفين العراقيين الذين يتخلفون عن الدوام في دوائر مدينة الموصل". وأعلن عن "تشكيل لجنة الحسبة الرجالية والنسائية"، وقال إن اللجنة الرجالية "للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولمتابعة الصغائر والكبائر

١ "وثيقة المدينة"، جريدة السفير، ٢٠١٤/٧/٢٩.

الظاهرة، التدخين، حلق اللحى، اللباس الفرنجي، شرب الخمر، وغيرها". وبالنسبة للجنة الحسبة النسائية فستعمل على نصح "السافرات" ومن لا تلتزم "تُجلد"، وسيكون من بين مهامها أيضاً "غلق صالونات الحلاقة النسائية". كما قرر التنظيم غلق "كل الكنائس التي شيّدت في الموصل بعد الفتح الإسلامي العام ٨١٠ ميلادي". وكان داعش انتقد "القانون الوضعي" وأكّد على التوجه لتطبيق الحدود الشرعية، وطالب المصليات بمراعاة ما وصفته ب"الحشمة"، ودعاهم إلى "ملازمة الخُدُر وترك الخروج".

كما أعلن في الوثيقة أنه لن يسمح بأي مشاهد أو مبانٍ دينية لغير المسلمين السنّة، وأنه سيقوم بطمس كل المراقد الدينية والتماثيل.

كما نصت "الوثيقة" على تحريم التعددية السياسية قائلةً إن "المجالس والتجمعات والرايات بشتى العناوين وحمل السلاح فلا نقبلها البتة"، محذرةً من "تعدد المشارب والأهواء الذي يختزل من العمل الجهادي".[١]

كما أعلن تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) في حزيران/ يونيو ٢٠١٤ قيام "ولاية الفرات" في أراض تقع داخل سوريا والعراق حيث ضمّ مدينة البوكمال السورية ومدينة القائم العراقية والقرى المجاورة لهما في ولاية واحدة أطلق عليها اسم "ولاية الفرات". وتقع المدينتان على جانبي الحدود بين سوريا والعراق حول نهر الفرات. إن اعلان "ولاية الفرات" هو كسر لاتفاقية سايكس بيكو، في إشارة إلى اتفاق بريطاني فرنسي رسم الحدود في منطقة الشرق الأوسط في مطلع القرن الماضي بعيد الحرب العالمية الأولى.[٢]

مجلة "دابق"، صوت داعش

وقد أصدر تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) مجلة ورقية والكترونية تصدر باللغة الإنكليزية أطلق عليها اسم **دابق**، يسعى من خلالها، أولاً، إلى النأي بنفسه عن تنظيم القاعدة ووضع نفسه على مستوى آخر، وثانياً جعلها أداة لنشر مبادئه وتوضيح أفكاره،

١ نور خالد، "داعش – وثيقة المدينة"، وكالات، القاهرة، ٢٠١٤/٦/٢٢.
٢ موقع إيلاف الالكتروني، ٢٠١٤/٨/٣١.

وثالثاً لتجنيد عدد كبير من الغربيين للانضمام إلى صفوفه والالتحاق بحركة الجهاد في سوريا والعراق.

ويشير اسم **دابق** إلى مدينة سورية قرب حلب كان الرسول قد تنبأ بهزيمة الروم فيها. وتكرس المجلة موادها لمحاربة الغرب، وريث الروم، مستخدمةً أحدث ما تستخدمه المجلات الأميركية الفاخرة من تقنيات إعلامية. وكان أبو بكر الكناني قد كتب: "نحن مستعدون للوقوف بوجه كل من يحاول أن يلهينا عن التزامنا من أجل انتصار دين الله على كل الأديان الأخرى، وسنواصل مقاتلة أصحاب الضلالة والانحراف حتى الموت من أجل انتصار الدين الإسلامي".

و**دابق** توثق ما لا يتردد تنظيم "داعش" عن القيام به من أجل تحقيق أهدافه، وتعجّ صفحاتها بصور جثث قتلى جرى التمثيل بها باعتبارهم كفاراً. ويبدو أن داعش أشد دمويةً وأكثر استعداداً لعمل أي شيء من أجل تحقيق أهدافه، وهذا السلوك غير المقيد يولّد قدراً كبيراً من الإثارة وجلب الانتباه.

ومن يتصفح **دابق** يجد على الغلاف الرئيسي عنوان صادم: "الطوفان" (The Flood) وموضوع العدد الرئيسي هو: "إما الدولة الإسلامية أو الطوفان". كما اشتملت المجلة على مواضيع أخرى منها: لقد اشتعلت الشرارة في العراق وسوف يصل لهيبها، بإذن الله، إلى جميع الجيوش الصليبية حتى (مدينة) دابق. ومن المواضيع الأخرى المثيرة للانتباه: "المستقبل، طوفان المباهلة" و"الدولة الإسلامية في عالم الأعداء" وغيرها من المواضيع التي تحرّض على العنف والإرهاب وقتل الأقليات التي لا تدين بالإسلام.[1]

أبو بكر البغدادي بديلاً عن بن لادن؟!

بات إبراهيم عواد علي البدري السامرائي، الملقب بأبي بكر البغدادي، قائد تنظيم القاعدة في العراق، والملقب بأمير دولة العراق والشام، و"الجهادي" الأول في العالم بعد إعلان تنظيم "الدولة الإسلامية في العراق والشام" (داعش)، في ٢٩ حزيران/يونيو ٢٠١٤، قيام "دولة الخلافة الإسلامية" على مناطق من سورية والعراق وتنصيبه "خليفةً" للمسلمين.

1 *Dabiq*, issue 2, Ramadan 1435.

وكان نجم البغدادي قد سطع بعد قيام تنظيم "الدولة الإسلامية في العراق" في ٢٠٠٦ إثر انشقاقه عن تنظيم القاعدة وزعيمه أيمن الظواهري، ثم لم يلبث أن طغى ظله على هذا الأخير، بعد نجاحه في احتلال أجزاء واسعة من العراق وسورية وربطها ببعضها.

يَنسب البغدادي نفسَه إلى الخليفة أبي بكر الصديق وإلى العاصمة العراقية بغداد التي يرغب في ضمّها إلى "دولته"، لكن أصوله الفعلية تعود إلى منطقة ديالى، شرق العراق، حيث ولد في العام ١٩٧١ لعائلة تنتمي إلى عشيرة السامرائي، وتابع تحصيله العلمي في "الجامعة الإسلامية" في العاصمة العراقية.

لم يحمل البغدادي السلاح قبل الاجتياح الأميركي للعراق في ٢٠٠٣، لكنه انضم إلى القاعدة تحت إمرة أسامة بن لادن بعيد ذلك، قبل أن يُعتقل ويمضي فترة في أحد السجون الأميركية. عُرف عنه في سجّله العسكري أنه مقاتل شرس لا يرحم، وأنه تتلمذ على يد الأردني أبو مصعب الزرقاوي. وكانت القوات الأميركية قد أعلنت عن قتل "أبو دعاء"، أحد الأسماء الحركية التي يستخدمها، في غارة جوية على موقع للمتشددين عند الحدود العراقية مع سورية، ليتبين خطأ هذا الادّعاء عندما تسلّم قيادة تنظيم "دولة العراق الإسلامية" في ٢٠١٠. وفي العام نفسه نظّم ٦٠ تفجيراً في يوم واحد في بغداد، ذهب ضحيتها ١١٠ أشخاص.

يوصف البغدادي داخل تنظيم "داعش" بأنه قائد عسكري ميداني وتكتيكي، وهذا ما يميزه بشكل كبير عن الظواهري الذي تعتقد الاستخبارات الأميركية أنه مختبئ في باكستان. وهذه الميزة هي التي دفعت أعداداً كبيرة من المقاتلين المحليين والأجانب إلى الالتحاق بتنظيمه.

وعندما تسلم البغدادي القيادة في ٢٠١٠ كان وضع التنظيم ضعيفاً جداً إثر العمليات الكبيرة التي نفذتها ضده القوات الأميركية والعراقية، لكنه استغل اندلاع الأزمة في سوريا المجاورة، في ٢٠١١، للانتقال إلى هناك، ومن ثم التوسّع في ٢٠١٣. وكان هدفه الاستيلاء على أراضٍ سورية متصلة بالعراق تكون جسره إلى بلده.

وفي ٢٠١١ أدرجته وزارة المال الأميركية على لائحة الإرهاب باعتباره إرهابياً عالمياً، وأعلنت مكافأة مالية قدرها ١٠ ملايين دولار لمن يدلي بمعلومات تؤدي إلى

القبض عليه أو قتله، فيما نشرت الحكومة العراقية صوراً له تظهره وهو يرتدي بزة رسمية وملتحياً. واختلف الأميركيون والعراقيون حول مكان وجوده، ففيما رجحت واشنطن أنه في سوريا، أعربت بغداد عن اقتناعها بأنه في العراق.

ونجح البغدادي في خطته لاحتلال مناطق واسعة من العراق امتدت إلى تخوم بغداد وقرب الحدود مع تركيا والأردن، وصار اليوم ممسكاً بزمام الفلوجة وجزءٍ من الرمادي في العراق، ومحافظتَي دير الزور والرقّة في سورية. كما ينشط في اللاذقية وحلب وإدلب وحماة، الأمر الذي زاد في استقطابه "جهاديّين" من أنحاء العالم.

ابتعد البغدادي دوماً عن عدسات الكاميرا والمنابر العلنية، إلى حين إعلانه قيام "دولة الخلافة الإسلامية" على مناطق سيطرته في العراق وسورية، عندما وزّع تنظيمه شريط فيديو يظهره وهو يلقي خطبة في الجامع الكبير في مدينة الموصل، داعياً المسلمين إلى "طاعته". وارتدى "الخليفة"، صاحب اللحية الرمادية الطويلة، عباءةً سوداء واعتمر عمامةً سوداء ولبس في يده ساعة ثمينة. وقد علقت جريدة **دايلي تلغراف** البريطانية مرجحةً أن الساعة من ماركة "رولكس" الثمينة، وذلك عقب أول ظهور علني له في مسجد في مدينة الموصل.[١]

وقد علّق وزير الدفاع الأميركي تشاك هيغل على تمدد داعش في العراق والشام بأن الدولة الإسلامية تشكل تهديداً يتجاوز كافة المجموعات الإرهابية المعروفة حتى الآن. وبعد قتل الصحافي الأميركي جيمس فولي، الذي خُطف في سوريا وذُبح من قبل مقاتلي داعش، قال هيغل: "إن هؤلاء (الدولة الإسلامية) يتجاوزون كل ما بإمكاننا معرفته، ويجب أن نكون مستعدين لكل شيء"، وتابع: "إن الدولة الإسلامية تتخطى بعيداً أي مجموعة إرهابية، فهي تجمع بين الأيديولوجية التكفيرية وتطور الخبرة العسكرية التكتيكية والاستراتيجية، كما أنها تتلقى تمويلاً جيداً".[٢]

التحالف الدولي ضد داعش

لقد أدرك العالم أن خطر داعش ليس على منطقة الشرق الأوسط فحسب بل على

١ "ما الساعة التي ارتداها أبو بكر البغدادي في خطبته؟"، **إيلاف**، ٢٠١٤/٨/٩؛ **الحياة**، ٢٠١٤/٧/٦.
٢ "هيغل يقول إن الدولة الإسلامية تتجاوز كل ما نعرفه"، **إيلاف**، ٢٠١٤/٨/٢١.

العالم أجمع. وقد شرح الرئيس أوباما، في خطابه المتلفز الذي ألقاه مساء الأربعاء ٢٠١٤/٩/١٠، في ذكرى مرور ثلاثة عشرة عاماً على أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، استراتيجية إدارته للقضاء على تنظيم الدولة الإسلامية في العراق وسوريا. وتمهيداً للعملية العسكرية ضد التنظيمات الإرهابية أسست إدارته تحالفاً دولياً بشراكة أربعين دولة بضمنها الدول الخليجية والعربية التي حضرت اجتماع جدة، وهي كل من مصر والعراق والأردن ولبنان والمملكة العربية السعودية والكويت وعمان وقطر والبحرين والإمارات العربية المتحدة. وحضر الاجتماع أيضاً تركيا، البلد العضو في حلف الأطلسي. وقد أشار البيان المشترك الذي صدر عن اجتماع جدة إلى "التزام مشترك للوقوف متحدين ضد الخطر الذي يفرضه الإرهاب بكل أشكاله" وبضمنها تنظيم الدولة الإسلامية.

وفي باريس عقد مؤتمر دولي يوم الاثنين ١٥ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤ حول "الأمن والسلام في العراق". وقد أصدر المؤتمر بياناً ختامياً شدد فيه على دعم العراق في محاربة الإرهاب بما في ذلك الدعم العسكري. كما أكد البيان أن تنظيم داعش يمثل خطراً يهدد العراق والمجتمع الدولي برمته، وأدان الجرائم والفظائع الجماعية التي يرتكبها هذا التنظيم بحق المدنيين، ومن ضمنهم الأقليات الأكثر تعرضاً للخطر، والتي يمكن وصفها بالجرائم ضد الإنسانية، وأن المؤتمر سوف يحرص على محاسبة مرتكبي الجرائم أمام العدالة. كما شدد على الضرورة الملحة لإنهاء وجود تنظيم داعش في المناطق التي يتمركز فيها في العراق. وقد أكد المشاركون في المؤتمر عزمهم على تنفيذ قرارات مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة المتعلقة بمحاربة الإرهاب ومكافحة موارده الخاصة بالتجنيد والتمويل، ولاسيما القرار رقم ٢١٧٠، وأنهم سيحرصون على تطبيق هذا القرار وعلى اتخاذ التدابير الضرورية لكي يحقق القرار غاياته، وأنهم على قناعة بضرورة اتخاذ خطوات صارمة من أجل اجتثاث تنظيم داعش، ولاسيما عبر التدابير الكفيلة بالوقاية من التطرف وتنسيق العمل بين جميع المؤسسات الأمنية الرسمية وتعزيز المراقبة على الحدود.[١]

١ "موجز البيان الختامي للمؤتمر الدولي الذي عقد في باريس"، وكالات الأنباء العالمية، سبتمبر ٢٠١٤.

الأصولية اليهودية

مثل كل الديانات التي تتفرع عنها فرق وحركات إرهابية، ومنها اليهودية التي عرفت أقدم حركة إرهابية متطرفة عرفها التاريخ المكتوب، وهي حركة الورعاء اليهود (Zelotes)، في القرن الأول للميلاد، التي لجأت إلى العنف الدموي المفرط في مواجهة الاحتلال الروماني في فلسطين. وقد أطلق عليهم الرومان اسم "المخنجرين" نظراً لأنهم كانوا يعتمدون الخنجر وحده في اغتيال ممثلي السلطة الرومانية وكذلك تصفية أبناء جلدتهم ممن كانوا يعتبرونهم كفاراً أو مقصّرين في الالتزام بالشريعة التوراتية. كما ظهرت فرقة المخنجرين، في رأي بعض المثقفين اليهود، وعلى رأسهم يهوذا الجليلي الذي قدم نفسه على أنه مصلح ديني ومرمّم للعقيدة التوراتية القديمة وناضل، في نفس الوقت، ضد الاحتلال الروماني، في مطلع القرن الأول للميلاد، الذي جرد اليهود مما كانوا يتمتعون به من استقلال ذاتي في عهد هيرودوتس. وإزاء القمع الروماني الذي اتخذ عمليات صلب لألفين من المتمردين، لم يكن أمام "الورعاء" من خيار لمواجهة إرهاب الدولة الرومانية سوى التحول إلى حركة مقاومة عنيفة وإلى حركة إرهابية سرية ومتطرفة تعتمد لغة الخنجر، بعد أن كانت تعتمد لغة تأويل النصوص الدينية وردّها إلى نقائها الأول.

والأصوليون اليهود ينزعون إلى اتّباع القوانين المنزلة بصرامة أكبر مما شهده أي عصر مضى، وخاصةً المهاجرون الجدد إلى فلسطين، الذين لا يعتبرون حركتهم من قبيل النضال السياسي التقليدي وإنما يخوضون معركة وكأنها حرب كونية بين قوى الخير وقوى الشر. حتى الصهاينة الأشد تطرفاً أسسوا منظمات إرهابية طوعية وتبنّوا تعاليم صارمة من التوراة وتعلموا استغلال النظام السياسي بأسلوب أوصلهم إلى السلطة بشكل دموي.[1]

و"الصهيونية" كلمة أخذها المفكر اليهودي ناثان بيرنباوم، عام ١٨٩٣، من كلمة "صهيون" لتدل على الحركة الهادفة إلى تجميع "الشعب اليهودي" في أرض فلسطين. ويعتقد اليهود أن المسيح المخلّص سيأتي في آخر الأيام ليعود بشعبه إلى أرض الميعاد،

١ جورج طرابيشي، "من أين يأتي الإرهاب قديماً ومن أين يأتي اليوم؟"، **الحياة**، ٢٠٠٥/٣/٢٧.

ويحكم العالم من جبل صهيون. وقد حول الصهاينة هذا المعتقد الديني إلى برنامج سياسي، كما حولوا الشعارات والرموز الدينية إلى شعارات ورموز دنيوية سياسية. ورغم تنوع الاتجاهات الصهيونية، ظلت المقولة الأساسية التي تستند إليها كلّ التيارات الصهيونية هي مقولة "الشعب اليهودي"، أي الإيمان بأن الأقليات اليهودية في العالم لا تشكل أقليات دينية ذات انتماءات عرقية وقومية مختلفة، إنما تشكل أمة متكاملة توجد في الشتات أو المنفى بعيدةً عن وطنها الحقيقي: "أرض الميعاد – فلسطين".

ويعتقد الصهاينة أنه لمّا كان الشعب اليهودي مشتت في الخارج، فإنه يعاني من صنوف التفرقة العنصرية، ويعاني إحساساً عميقاً بالاغتراب عن الذات اليهودية الحقيقية، وبالتالي لا يمكن حل المسألة اليهودية، ببعديها الاجتماعي والنفسي، إلا عن طريق الاستيطان في فلسطين. كما يرى الصهاينة أن جذور الحركة الصهيونية – أو "القومية اليهودية" كما يسمونها – تعود إلى الدين اليهودي ذاته، وأن التاريخ اليهودي، بعد تحطيم الهيكل على يد الرومان، هو تاريخ شعب مختار منفيٌّ، مرتبط بأرضه، ينتظر دائماً الخلاص والنجاة.

ومن أهم أسباب ظهور الحركة الصهيونية فشل فكرة الاندماج مع الشعوب الأوربية، خاصةً بعد أن خاب أمل اليهود في التحرر والمساواة بالأمم الأخرى. ومما ساعد على ذلك حفاظ اليهود على الروابط الدينية والتاريخية والاجتماعية بينهم خلال قرون طويلة.

وكان لظهور نشاطات معادية ضد اليهود في أوروبا، وتأثر اليهود بالحركات القومية التي ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر وعملت على إقامة دول ذات طابع قومي، إلى جانب ضعف الدولة العثمانية التي كانت فلسطين جزءاً منها، أن ظهر مفكرون يهود بارزون دعوا إلى اليقظة القومية وبشّروا بالحركة الصهيونية. وقد استغل الصهاينة معاداة السامية واستفحالها والأوضاع المتردية التي أحاطت باليهود اقتصادياً وسياسياً وإحساس اليهود بضعفهم وتشتتهم وعدم الإحساس بوحدتهم في تحقيق حلمهم القومي.

والصهيونية، كمصطلح وكحركة سياسية نشطة، بعد صعود نجم هيرتزل وبرنامجه السياسي، حولت المسألة اليهودية إلى مشكلة سياسية وخلقت حركة منظمة محددة الأهداف والوسائل. وتعتبر الدعوات الفكرية التي أطلقها رواد الصهيونية، ولاسيما بنسكر، حجر الأساس في قيام الصهيونية السياسية التي أطلقها هيرتزل سنة ١٨٩٧.

بمعنى آخر، الصهيونية السياسية كانت قائمة، لكن في عالم النظريات، حتى جاء هيرتزل وحولها إلى حركة سياسية، بينما عمل الاشتراكيون اليهود على رفع المستوى الاقتصادي والاجتماعي لليهود، الناتج عن فقدان القدرة على الاندماج، لا عن الجانب الديني من المسألة اليهودية. ولعل أهم تيارات المدرسة الصهيونية العمالية هي مدرسة غوردون التي ركزت على فكرة اقتحام الأرض والعمل كوسيلة من وسائل التخلص من عقد المنفى ووسيلة عملية لغزو الأرض وصهر القومية اليهودية الجديدة، منطلقين من أن اليهود هم شعب الله المختار وأن الرب سوف يرسل المسيح (يهوذا) لإنقاذه وذلك بعودة اليهود إلى وطنهم الأصلي. ويقوم تصورهم هذا من تفسيرهم للتوراة بأن الإسرائيليين القدماء أضاعوا الأرض المقدسة بسبب ارتكابهم المعاصي وتخليهم عن إلههم الواحد من أجل آلهة أخرى.

واليهودية، في جوهرها، دين عهد وميثاق وإن اختلف هذا العهد من جيل إلى جيل، فهو دائماً يبقى عقداً بين الشعب والله، فالله وعدهم بالأرض وبأن يعيشوا عليها. لكن، في مقابل ذلك، على اليهود من جانبهم أن يقوموا بتنفيذ الشروط الخلقية والمبدئية للعهد، كما يشرحها أنبياء الله في كل عصر.

غير أن الصهاينة، كحركة سياسية، قرروا في مؤتمر بازل سنة ١٨٩٧ العودة إلى الأرض المقدسة، ولم ينتظروا المعجزة الإلهية، حيث أن الصهاينة المتدينين لا يرون في أي مؤتمر سياسي طريقاً للعودة. وهم، أكثر من ذلك، لا يرون حتى في عذاب الهولوكوست ومعسكرات النازية سبباً للعودة، فالعودة إن لم تقترن بالإرادة الإلهية، أي بقدوم المسيح الجديد، هي عودة باطلة.[١]

الأصولية المسيحية في القرون الوسطى

يربط الإعلام الغربي دوماً بين الحركات الأصولية والتطرف والإرهاب وبين العرب والمسلمين، ولكن من يقرأ التاريخ قراءة موضوعية محايدة يجد أن الأصولية، والتطرف والإرهاب، كانت وما زالت منتشرة في الشرق كما الغرب، فهي لا دين لها ولا جنسية

---

١ www١ amal.net–kiz; www.labagrut.net.En Wikipedia.org–Zionism;

وليست محدودة بزمان ومكان معينين، كما يجد أن الأصولية المسيحية في العصر الوسيط كانت أكثر عنفاً وتطرفاً وذلك لأن الكنيسة منذ مرحلتها الأولى كانت تؤمن باحتكار المعرفة والحقيقة لوحدها وترفض الآخر إلى حد إلغائه تماماً، فإذا امتزجت هذه الحقائق بالشهوة للسلطة والثروة والقوة فسوف يكون العنف الأصولي أقوى واشد، وليست جرائم الحروب الصليبية وملاحقة الهراطقة ومحاكم التفتيش وأساليب الإرهاب والقمع والتعذيب البشعة إلا أمثلة على ذلك. فمنذ أن قرر الإمبراطور ديوقلسيان نقل الإمبراطورية الرومانية إلى الشرق وجعلها روما جديدة تربط أوروبا بآسيا، تفجرت الخلافات والصراعات بين الباباوات والأباطرة الغربيين، وفي ذات الوقت أخذت تشن الحروب ضد العرب والسلاف والأتراك طيلة قرون عديدة. وقد أسس قسطنطين الأول مدينة بيزنطة الواقعة على البوسفور وجعلها عاصمته الجديدة وأطلق عليها اسم "القسطنطينية". وعندما سقطت الإمبراطورية الرومانية الغربية عام ٤٧٦م توسعت الإمبراطورية البيزنطية واستحدثت علم اللاهوت الذي أقامته على أسس المنطق اليوناني والوحي المسيحي.

اضطهاد الهراطقة

إن اضطهاد الهراطقة إنما يمثل الجانب الأبشع للادّعاءات البابوية ولتطرف الأصولية المسيحية المتصاعد في طورها الأول، ومنذ ذلك التاريخ بدأ تاريخ الأصولية المسيحية الحقيقي.

تعني الهرطقة المروق عن الدين الصحيح وضرورة إعادة تنصيرهم ولو بالقوة إذا اقتضى الأمر، أو إعادة من خرج منهم إلى الطريق القويم. وكان من بين الهراطقة من وقف ضد تنامي هيمنة الكنيسة، ومن نادى بأن الشؤون المادية والاجتماعية هي من شرور الحياة الدنيا وطالب بالابتعاد عنها، وكان هذا النداء يهدد الكنيسة واستقرارها وهيمنة كهانها ومصالحهم، مما دفع بالكنيسة إلى القضاء عليهم، وكان من بينهم الأخوة الدومينيكان، الذين تعيّن البعض منهم كمفوضين دائمين نشيطين في استئصال الهرطقة. وكانت دواوين استئصال الهرطقة هي بداية حقيقية لمحاكم التفتيش الكهنوتية التي راح ضحيتها مئات الآلاف والتي مثلت ذروة التعصب الديني

وعدم التسامح والإرهاب. وكان "الإخوان الدومينيكان" بمثابة "حراس الرب"، الذين استخدموا جميع أساليب الإرهاب والقمع والتعذيب، "كالتخشيبة"، وهي التقييد بالسلاسل الحديدية وتثبيتهم على حصان خشبي وشدّ أقدامهم بأثقال من الحديد، و"التحريقة"، وهي إجبار الشخص على المشي على جمر من النار، أو "التظفيرة"، وهي قلع أظافر اليدين والرجلين، وكذلك الغرق بالماء أو تغطية وجه المتهم بالهرطقة بقطعة قماش وشدّه ثم صبّ الماء الساخن أو الشديد البرودة عليه حتى الاختناق فالموت البطيء، أو إحراق بعض أتباع أماليريك في شارتر على الأوتاد لاعتقادهم بأنهم يشاركون الله في كماله وادّعائهم بالعصمة عن الأخطاء. ومنذ ذلك الوقت أصبحت المحافظة على العقيدة الرسمية من اختصاص الكنيسة فقط، أما السلطات الكنسية الأخرى، وبخاصة الأخوة الدومينيكان والفرنسيسكان، فكانت تقتصر على محاربة الهرطقة وإنزال العقوبات القاسية بأصحابها.

وقد أصدر الإمبراطور، الذي حكم بالحديد والنار، مراسيم عديدة ضد الهرطقة أكّد فيها على جميع القساوسة أنهم إذا لم يتركوا هرطقتهم فسوف يبعدون إلى خارج الإمبراطورية. وقد اختار أكثر من ثلاثمائة كاهن وشمّاس منهم النفي ودخل الباقون السجن. وبهذا المرسوم ألغى الإمبراطور هامش الحرية في تأويل النصوص والاجتهاد في تفسيرها، وبذلك تحولت النصوص الدينية، ولأول مرة، إلى نصوص مقدسة لا يمكن تغييرها، مع أنها غير منزلة. وهكذا تحولت العقيدة الكنسية إلى أيديولوجية شمولية وأصبح قرار التحريم والتكفير أخطر قرار يُعرّض الإنسان للموت، وتحولت الكنيسة إلى سلطة تشريعية والدولة إلى سلطة تنفيذية، وبهذا تمّ تكريس العنف في محراب اللاهوت.[1]

كما طالب بطريك القسطنطينية الإمبراطور بمطاردة الهراطقة والمارقين وإغلاق الكنائس الأريوسية والنسطورية وغيرها، وعندما حاول القساوسة إغلاقها، ولم يتمكنوا، أضرموا النار فيها فاحترقت وأحرقت معها المنازل المجاورة. كما طُرد ما لا يقل عن خمسين أسقفاً ممن لا يوثق في استقامتهم أو يُشكّ في عقيدتهم ونُفي البعض

١ **موسوعة بهجة المعرفة**، "مسير الحضارة"، المجموعة الأربعة، سويسرا، ١٩٧٦، مج٢، ص٧٩؛ طرابيشي، **مصائر الفلسفة**، مصدر سابق، ص٣٩.

منهم وفرَّ البعض الآخر. كما أمر البطريرك بتعذيب السامريين وحرقهم بالنار وتذرية رمادهم في الهواء. وفعل ذلك مع جميع من اتُّهم بالهرطقة. كما أمر بحرق كنائسهم وأجبر خمسين ألفاً منهم على الهرب وحاصر البقية منهم، فقتل عشرين ألفاً منهم وبيع عشرون ألفاً آخرون منهم كعبيد. كما طالب بشن حملات لتنصير "الوثنيين" بالقوة واعتناق المسيحية، وقد صدر بذلك مرسوم بابوي يعاقب كل من ارتد إلى الوثنية أو مارس طقساً سحرياً. وقد داهمت الشرطة، في القرن السادس الميلادي، منازل العديد من الناس وساقوهم بالسياط لتعميدهم قسراً. كما ونفذوا حكم الإعدام بالآلاف من الذين رفضوا التعميد.

إن النضال العنيد ضد الهرطقة لا يقلّ عنفاً عن النضال ضد الفلسفة. ففي منتصف القرن الخامس الميلادي أصدر الإمبراطور قسطنطين مرسومين يحرمان كتب الفيلسوف فرفوريوس وحرقها، كما أمر بحرق جميع ما كتبه ضد "العبادة المقدسة" للمسيحيين التي من شأنها أن تغضب الله وتؤذي نفوس المؤمنين، وأصبحت كلمة "فيلسوف" تعادل الكفر وباتت كلمة يوناني تعني وثنياً. كما أصدر الإمبراطور مرسوماً حرم فيه كتب الرياضيين والمشعوذين والعرافين والسحرة، وأمر بحرق كل مارق عن العقيدة بالنار حتى الموت.[1]

وفي القرن السادس داهمت الشرطة دور العبادة والكنائس والبيوت وصادرت كتب "السحر والشعوذة" واعتقلت عدداً كبيراً من كهنة المعابد في أثينا وأنطاكية وبعلبك وقطعت أصابعهم وحرقت كتبهم في الساحات العامة. كما قام الإمبراطور ستيناس بإغلاق مدرسة الفلسفة في أثينا عام ٥٢٦ ومطاردة أساتذة جامعة الاسكندرية، وقد قُتل منهم عدد كبير على يد الغوغاء. وكما يقول طرابيشي، فإن تاريخ الفلسفة في المسيحية الأولى هو تاريخ قطيعة، لأن العقيدة القويمة لا تستطيع أن تقبل فلسفة من خارجها.

وقد ضع المجمع المسكوني قوانين صارمة لتعيين رجال الدين وتنظيم سلوكهم، ومنع تعيين الأساقفة من قبل الحكام المدنيين، وهو ما أثار حفيظة الملك هنري الرابع وعمّ الاستياء العام في جميع أنحاء ألمانيا وفرنسا وإنجلترا، ونشبت من جراء ذلك

١ طرابيشي، **مصائر الفلسفة**، مصدر سابق، ص٤١.

معارك طاحنة حول الكرسي البابوي الذي لجأ إلى تبريرات قانونية لتثبيت موقعه، مما أدى إلى تحويل المنصب البابوي إلى مؤسسة دينية، وهو ما تعارض مع حركة الإصلاح الكلونية الأصلية. ومنذ ذلك التاريخ أصبح البابا هو الحاكم الأعلى لحسم المنازعات الدينية والدنيوية، وأصبح في وسع البابا غريغوريوس أن يذلّ الإمبراطور هنري الرابع (١٠٥٠-١١٠٦) في كانوسا، الذي اضطر إلى الذهاب إلى كانتربري بقميص من الشعر ليطلب الصفح منه. كما أرغم الملك جون، والتاج الإنجليزي معه، على تقديم الخضوع للبابا إينوسنت الثالث. والحقيقة أن المجمع المسكوني، الذي يتألف من جميع أساقفة العالم المسيحي الغربي، أصبح أقوى سلاح بيد البابوية، وكان ينعقد بدعوة من البابا وتحت إشرافه.

في ظل المجمع المسكوني تطور الجهاز الإداري المركزي للفاتيكان وأصبح بالتدريج المحكمة الدولية العليا. وبسبب التعقيدات المتزايدة للإدارة البابوية واستبدادها وخروجها عن الطريق القويم حدثت ردود فعل عديدة ضدها، واجتاحت الغرب حركة رهبنة وتنسك دينية قامت على التقوى والزهد في الحياة الدنيا والابتعاد عن المراكز الحضرية والعيش ببساطة والاستغناء عن ملذات الحياة الدنيا. وبحلول القرن الثاني عشر تأسست مئات الأديرة وتكاثرت بسرعة، وتحولت أديرة النساك والمنظمات الصليبية وفرسان الهيكل ومنظمات إسعاف المرضى ومدارس الراهبات إلى نواة للحروب الصليبية.[١]

الحروب الصليبية

لم تكن هناك علاقات ثقافية وصلات اقتصادية وثيقة تربط بين الشرق والغرب خلال العصور القديمة، ما عدا بعض العلاقات التجارية التي تربط بين الإغريق والرومان وبين سواحل البحر الأبيض المتوسط وشمال أفريقيا. وقد استمرت الحال قروناً عديدة حتى قيام الحروب الصليبية التي كانت بداية جدية لاكتشاف العالم العربي والإسلامي.

لقد كان من مفاخر التاجر الأوربي المقتدر أو الرحالة الطموح أن يتمكن من السفر

---

١ "Foltern in Name Gottes"، *Der Spiegel*، No. ٢٣، Berlin، ١٩٩٨.

إلى الشرق والعالم العربي، كما فعل هيرودوتس، المؤرخ الإغريقي الشهير، الذي رحل إلى سورية ومصر وبلاد ما بين النهرين في القرن الخامس قبل الميلاد. وعندما احتل الاسكندر المقدوني سورية وفلسطين لم يكن لدى اليونان والرومان اهتمام ثقافي وحضاري بهذه المنطقة، ما عدا فرض السيطرة العسكرية وجباية الضرائب منها. ولكن مع انهيار الدولة الرومانية أمام الغزوات الشمالية والشرقية في أوروبا، وظهور الإسلام وانتشاره في شرق البحر الأبيض المتوسط وشمال أفريقيا ومن ثم الأناضول، فرض الأسطول العربي - الإسلامي سيطرته على أغلب موانئ البحر الأبيض المتوسط في القرن الثامن الميلادي ووصل العرب إلى مشارف الجنوب الفرنسي. كما رافق الازدهار العلمي والثقافي والتطور الاقتصادي في الأندلس نشاط تجاري واسع، وعقد التجار العرب اتفاقيات مع موانئ الجنوب الأوربي في سالرن ومالفي، كما توثقت العلاقات التجارية مع بيزا وفلورنسا وتوسّع التبادل التجاري بينهم خلال القرن التاسع، بعد أن بدأت موانئ الشمال الأفريقي تتمتع بازدهار اقتصادي، وبخاصة بعد توسّع تجارة الذهب في السودان وتصديره إلى الموانئ الأوربية.

غير أن تفكك الدولة العربية - الإسلامية في مطلع القرن الحادي عشر، وظهور الأزمات السياسية والاقتصادية والثقافية، ساعد على إحداث تغييرات بنيوية طالت ميزان القوى لمصلحة أوروبا وسيطرة التجارة الأوربية على موانئ البحر الأبيض المتوسط. وفي ذات الوقت، الاهتمام بالعالم العربي والإسلامي من جهة، والتمهيد لقيام الحروب الصليبية التي تمّت أدلجتها بطابع ديني من جهة أخرى. فمنذ القرن التاسع الميلادي أخذ سيل من الحجاج الأوربيين يتدفق إلى الأراضي المقدسة في فلسطين والحج إلى بيت المقدس، بعد أن كانوا يحجون إلى روما أو إلى مزار جسد الرسول يعقوب في كومبوستيلا بإسبانيا، أو إلى كانتربري وغيرها من المزارات الإقليمية. وكان للأغلبية من هؤلاء الحجاج أثر بالغ في إثارة التعصب والغيرة على الأراضي المقدسة. لقد احتلت الحروب الصليبية مكانة بارزة في كتب التاريخ وأدب الرحلات في أوروبا وشكّلت انعطافة بارزة في المواجهة بين الشرق والغرب وبين الإسلام والمسيحية.[1]

---

١ إبراهيم الحيدري، **صورة الشرق في عيون الغرب**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦، ص٩ وما بعدها،

والحال لم تكن مصطلحات "الحروب الصليبية" و"الصليبيون" و"حملة الصليب" معروفة أو شائعة عند المسلمين، إذ لم يذكرها المؤرخون العرب والمسلمون، وإنما ذكروا "حروب الإفرنج"، أي الدول المسيحية أو "الأوربية". وقد ذكر المسعودي في القرن العاشر الميلادي أمم أوروبا وممالكها فوصفهم ب"الإفرنج" أو "الفرنجة". والواقع أن الحروب الصليبية هي حروب إفرنجية - مسيحية قامت ضد العرب والمسلمين في شرق البحر الأبيض المتوسط ومصر والمغرب وكانت لها دوافع وأهداف عديدة، دينية واقتصادية وسياسية، قامت في وقت بدأت في المشرق والمغرب العربي يقظة إسلامية. ومهما اختلفت الأسباب فإن دوافعها كانت واضحة ويمكننا تلخيصها بقرار مجمع كليرمونت عام ١٠٩٥ والكلمة التي اختتم بها البابا أوربان الثاني خطابه فيه قائلاً: "هكذا أراد الله"، وأصبحت صرخة الحرب التي احتل الصليبيون فيها القدس عام ١٠٩٩ بحجة اضطهاد المسلمين للحجاج المسيحيين الذين يحجون إلى بيت المقدس، وفي تلك الحملة كان الصليبيون يحملون على أجسامهم الصليب حتى تكون حرباً مقدسة. وقد غذّت الحروب الصليبية حركة الإصلاح الديني في الرهبنات، وكذلك حققت سياسة الملوك في التوسع وتوحيد شطري الكنيسة الكاثوليكية، إلى جانب الزيادة السكانية الكبيرة في أوروبا وتزايد عدد الفرسان الذين لا أرض لهم، ومحاولة اكتشاف الوطن العربي وإيجاد أسواق جديدة فيه وإشباع أطماع المدن والموانئ التجارية التي نمت وتوسعت في جنوب إيطاليا وفرنسا.

ويمكننا تقديم عرض موجز للحملات الصليبية السبع: فقد بدأت الحملة الأولى بعد أن أعلن البابا أوربان الثاني تحرير بيت المقدس وسيطرة الصليبيين على مدينة القسطنطينية وهزيمة جيوش السلاجقة عام ١٠٩٨، وتوجههم نحو أنطاكية فاحتلوها عام ١٠٩٨. كما تم احتلال القدس عام ١٠٩٩ في مجزرة رهيبة سقط فيها أكثر من سبعين ألف قتيل. وقد أسّس الصليبيون إمارة لهم في الرها - العرفة، ثم إمارة في أنطاكية وأخيراً في القدس التي أطلقوا عليها اسم "الإمارة الفرنجية". وخلال احتلال الصليبيين للقدس أخذ المسلمون ببناء القلاع والحصون وسعوا إلى توحيد

وص٢٧ وما بعدها.

جهودهم وصفوفهم للوقوف أمام الخطر الصليبي، فظهر أمراء حاولوا الوقوف في وجه الصليبيين، كان من بينهم صاحب الموصل وطاكتجين أتابك في دمشق والأمراء الأرتقيون في الجزيرة وحلب. غير أن المقاومة بقيت ضعيفة ولم ترتقِ إلى مستوى الحدث الكبير حتى ظهور أتابك زنكي الذي حاول جمع القوى والجهود الإسلامية في الشام واستطاع أن يجمع في حكمه حلب والموصل، فاستولى على إمارة أنطاكية عام ١٠٩٩، وكوّن بذلك محوراً ثلاثياً استطاع بموجبه فتح إمارة الرها الصليبية عام ١١٤٤.

بعد سقوط إمارة الرها بأيدي المسلمين اجتمع ملوك الفرنجة في عكا وقرروا الهجوم على دمشق، غير أن الخلافات التي نشبت بينهم أفشلت تلك الحملة. وقام محمود زنكي بضم دمشق إلى حلب محققاً بذلك خطوة هامة في توحيد صفوف المسلمين، ثم عيّن صلاح الدين الأيوبي قائداً عاماً لجيوش المسلمين. وقد استطاع صلاح الدين بذكاء وحكمة جمع الجيوش الإسلامية من شمال الجزيرة والشام حتى مصر واليمن تحت قيادته، واسترداد القدس. وسرعان ما انتشرت أخبار انتصار صلاح الدين على الصليبيين، وكذلك سمعته الطيبة وما اشتهر به من تسامح وفروسية، وأصبح المثل الأعلى لعدد من فرسان أوروبا المسيحية، وذلك للمعاملة الإنسانية الطيبة التي عامل بها أسرى الصليبيين. وقد أخبرنا أسامة بن منقذ، أحد فرسان العرب المشهورين، الذي شارك في الحروب الصليبية، أن الأطباء العرب كانوا يعالجون المرضى من الصليبيين عندما تهدأ الحرب في الليل.

وبعد أن جمع الصليبيون قواهم مرةً أخرى قاموا بحملة ثالثة شارك فيها الإمبراطور الألماني فردريك الكبير، المشهور باسم "بارباروسا"، وملك إنكلترا ريتشارد الملقّب بـ "قلب الأسد" وملك فرنسا فيليب أغسطس. وفي الطريق إلى آسيا الصغرى اندحر الجيش الألماني من شدة الجوع والعطش، وغرق الإمبراطور في نهر سالف بأرمينية. أما ملك إنكلترا وملك فرنسا فقد وصلا إلى عكا عن طريق البحر والتحقا بملك القدس، الذي أطلق صلاح الدين الأيوبي سراحه من الأسر. وقد فشلت هذه الحملة أيضاً في استراد القدس. ولم تهدأ حملات الصليبيين، وبدلاً من أن تتوجه جيوشهم نحو القدس، استهدفت هذه المرة استعادة القسطنطينية واحتلال مصر. ففي عام

١٢١٩ توجه الصليبيون نحو مصر فاحتلوا دمياط وزحفوا نحو القاهرة، ولم يكن لدى المصريين أمام هذا الخطر الداهم سوى فتح سدود نهر النيل وإغراق الأراضي بمياهه وكذلك إغراق الجيش الصليبي في الوحول واضطراره إلى الاستسلام.

وقد جهز فردريك الثاني، ملك ألمانيا وصقلية، حملةً جديدة استطاع فيها احتلال القدس من جديد وأن يتوج نفسه ملكاً عليها، غير أن المسلمين استردّوها ثانيةً بعد خمسة عشر عاماً.

وعندما سقطت بغداد على يد المغول، عام ١٢٥٨، انصرف الملك الظاهر بيبرس لتحرير جميع الأراضي العربية من أيدي الصليبيين، فاستردّ يافا وأنطاكية وقلعة الحصن. ثم قام السلطان قلاوون بتصفية الوجود الصليبي في الشام فاستعاد طرابلس. وفي عام ١٢٩١ استطاع ابنه خليل تحرير عكا وإخراج آخر فلول الجيش الصليبي.[١]

حركات الإصلاح الديني في أوروبا

إن الأحداث والتحولات الجديدة التي شهدتها أوروبا بعد انهيار علاقات الإنتاج الإقطاعية، والصراع العنيف بين الدولة والكنيسة، كان لها أثر كبير في تطور الحركات الإصلاحية التي أطاحت بسلطة الكنيسة والكهانة مدعومةً من قبل الدولة القومية الجديدة التي تمثلت بالحركة البروتستانتية، بقيادة مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦)، التي قامت وسط أوروبا، والحركة الطهرية التي قامت في بريطانيا والأراضي المنخفضة. والحقيقة أن الدول القومية الجديدة والملوك والأمراء الجدد كانوا يتطلعون إلى يوم خلاصهم وتحررهم من سيطرة الكنيسة الكاثوليكية وأبوتها بسبب ما فرضته عليهم من ضرائب مالية عالية وواجبات كثيرة. وقد بدأ مارتن لوثر بدعوته لإصلاح الدين المسيحي بهجوم شديد على الكنيسة ورجال الدين الذين أدخلوا المفاسد إلى الدين المسيحي الأصيل. وكانت حركة الإصلاح الديني في الواقع تعبيراً عن مرحلة الانتقال إلى المجتمع البرجوازي الجديد. وقد ساعد الازدهار الاقتصادي في أوروبا ووفرة الإنتاج وتزايد العمليات التجارية على تطور وسائل النقل والمواصلات البرية والبحرية

---

١ موسوعة بهجة المعرفة، مصدر سابق، ص٤٥٨ وما بعدها.

وازدياد التخصص وتقسيم العمل وسرعة دورة رأس المال إلى تراكم الثروة، الأمر الذي مهّد الطريق إلى تشكيل بدايات النظام الرأسمالي.

خلال القرن السادس عشر قامت حركات التحرر الدينية، بقيادة مارتن لوثر عام ١٥٤٦ وكالفن عام ١٥٦٤، ضد ربقة الكنيسة الكاثوليكية، وحققت قطيعة تامة عن الكنيسة الكاثوليكية مما أدى إلى انهيار الوحدة الدينية في أوروبا وانتشار البروتستانتية. وقد اندفع الملوك والأمراء لمساندة حركة لوثر الإصلاحية، وبخاصة ملك ألمانيا فريدريك الكبير، وذلك بسبب أن الحركة البروتستانتية كانت قد دعت إلى مساندة الدولة القومية وشجّعت على التجارة والصناعة والتحرر من علاقات الإنتاج الإقطاعية القديمة وأعطت، في الأخير، قيمة جديدة للعمل الدنيوي.

وقد أعقبت حركة لوثر الإصلاحية حركة كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) الذي أضاف إلى آراء لوثر آراء جديدة بدعوته إلى المساهمة الفعالة في الحياة الاقتصادية، إلى جانب دعوته إلى حياة الزهد والتنسك والادّخار، كما أباح مبدأ الربا على الأموال والقروض. إن إباحة كالفن مبدأ الربا كوّن نظرةً جديدة إلى الحياة الاقتصادية دفعت رجال الأعمال إلى مزيد من النشاط الاقتصادي الدؤوب وتراكم الثروات من جهة، إلى جانب التنسك والاقتصاد في المعيشة والزهد في الحياة اليومية.

لقد أثار هذا النشاط الاقتصادي الدؤوب والاقتصاد في المعيشة والادخار ارتفاعاً في مستوى الإنتاج والتوزيع والتبادل، فازدادت النقود وتوسّعت المشاريع الاقتصادية الحرة التي ساعدت بدورها على تراكم الثروات وتكوين رؤوس الأموال.

وكان مارتن لوثر قد دعا مسيحيي ألمانيا، عام ١٥٢٠، إلى مناهضة البابوية والكهانة، لأن الله والروح القدس يقفان دوماً ضد من نصبوا أنفسهم وسطاء بين الله والرعية، فالله لا يسمح لأي إنسان أبداً أن يتحكم بالأخرين، أما إنقاذ البشر فلا يتم إلا بالإيمان، لأن صوت الرب هو وحده الذي يدخل قلوب وضمائر الناس. ومن هنا نفهم لماذ لم يسمح مارتن لوثر لأي إنسان أن يسأله ما الذي ينبغي أن يفعله، لأن على الإنسان أن ينظر إلى ما يفعله في الحياة الدنيا، بما يعتقد وما يريد أن يقوم به أو يرغب فيه، قائلاً: "انا لا أستطيع تقديم أية مشورة، كما لا أستطيع أن أرسم الطريق" (من رسالة لوثر إلى يوحنا، ١٥٣٩/٥/٢٠). وبهذا وضع لوثر المسؤولية في عنق

الإنسان، لأن "كل فرد مسؤول عن نفسه".

كما دعا لوثر إلى أن يفكر المؤمنون تفكيراً منطقياً، وأن يسلكوا سلوكاً عقلانياً، وأن يرفضوا الاعتقاد بالسحر والخرافة. وكان يسخر من الذين يعتقدون أن الكنيسة تمتلك قوى سحرية. كما وقف أمام الاعتقاد بالخلاص عن طريق رحمة السماء. فالعناية الإلهية تتجه نحو الارض، والله هو الذي يمنح الشرعية للنظام الاجتماعي على الأرض وليس الكهنة والرهبان.

إن منظومة القيم التي نادى بها لوثر غيّرت مجرى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في أوروبا، وقامت، إلى جانب الإيمان بالإرادة الالهية، على السيطرة على الذات وانضباط النفس والتحكم بها، لأن السلوك الأخلاقي الرشيد ينبغي أن يلتزم بطهارة النفس التي هي طريق الخلاص، وعلى البروتستانتي المؤمن أن يتبع مشيئة الرب باعتبارها واجباً دينياً مقدساً. وإن الطهارة الروحية التي يمكن أن يتقرب بها الإنسان إلى الله تكمن في العمل والمثابرة دون كلّل أو تذمر، لأن العمل عند الله هو الخدمة التي يمكن أن يقدمها البروتستانتي إلى الرب.

أما الخلاص المنشود فيتمثل في النجاح في العمل، لأنه امتياز من الرب ونعمة إلهية منه، فيما الإسراف في الأموال من دون سبب يعتبر خطيئةً لا تغتفر. هذه القيم شكّلت الذهنية الأخلاقية التي دعا إليها لوثر، ومن بعده كالفن، وقدّمت **الكتاب المقدس** بشكل عقلاني جديد، ناهض الشعوذة والأباطيل التي دخلت إلى "المسيحية الأصلية".[١]

غير أن البروتستانتية لم تكن متسامحة أيضاً، حيث خاض البروتستانت حروباً دموية طاحنة مع الكاثوليك استمرت مدة ثلاثين سنة، بدأت عام ١٦١٨ بثورة البروتستانت في بوهيميا، حيث انضم إليهم ملك السويد وملك فرنسا، وانتهت بحرب الثلاثين سنة عام ١٦٤٨، بعد أن دمرت اقتصاديات الدول الاوربية وخاصةً ألمانيا، بعقد معاهدة ويستفاليا المشهورة في التاريخ التي تبلور بموجبها مفهوم الدولة بالمعنى الحديث، أي أن لكل دولة ذات سيادة حدوداً معترفاً بها من قبل الدول الأخرى، والأخطر من ذلك أن البروتستانت أحلّوا محلّ سلطة رجال الدين الروحية مجموعة جديدة من القوانين والتشريعات الدينية كانت أكثر تسلطاً واستبدادية. فكالفن، على سبيل المثال،

---

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص٥١-٥٣.

حكم حكماً استبدادياً تسلطياً على جماعات المؤمنين البروتستانت في مدينة جنيف السويسرية، حيث فرض نظاماً صارماً على أفراد المجتمع الخارجين عن عقيدته أكثر شدةً وعنفاً وبطشاً من محاكم التفتيش الإسبانية الكاثوليكية في القرون الوسطى.[١]

جذور العنف في المجتمع العربي

عندما نلقي نظرة تاريخية سريعة على جذور العنف في المجتمعات العربية عامة والقبائل العربية خاصةً، منذ تدوين التاريخ العربي (حوالي ٥٠٠م) وصولاً إلى يومنا هذا، وتسليط الضوء على الأحداث التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لهذه المجتمعات، سنتوصل إلى نتيجة خلاصتها أنَّ هذه القبائل والمجتمعات كانت ولا تزال تعيش في حالة عنف وغزوات وحروب وعدم الاستقرار المستمر، حيث كان العرب قبائل رحّل تعيش في شبه الجزيرة العربية ولها نمط اقتصادي متخلّف، هو نظام الرعي القائم على الترحال من مكان الى آخر وراء العشب والمطر، أنتج ثقافةً خاصة وعقليةً ذات خصوصية. وقد حصر علي الوردي الثقافة البدوية في مفهوم واحد هو "التغالب" الذي هو نتاج نمط الإنتاج البدوي، وهو مركب من ثلاثة عناصر تتضمن طابع التغالب أو تصفه، وهي: العصبية القبلية، التي هي محور البداوة ومحركها والتي تقوم في الصحراء مقام الدولة في الحضارة؛ والشجاعة، التي تفرضها طبيعة البداوة وتضطر البدوي في أوقات القحط والجوع إلى أن يكون غازياً ومحارباً شجاعاً، لأن الصحراء لا تحتمل الضعيف؛ ثم المروءة التي تتكون بدورها من النجدة والضيافة والكرم والشهامة. فالبدوي "نهّاب وهّاب" في الحرب وكريم مسالم في الوقت نفسه.[٢]

وقد لخّص الشاعر العربي عمرو بن كلثوم مفهوم التغالب في قصيدته الألفية المعروفة، وهي إحدى المعلقات المشهورة، في ما يلي من الأبيات:

نطاعن ما تراخى الناسُ عنا ونضرب بالسيوف إذا غُشينا

1 Ward Holder, "John Calvin", *Ensyclopedia of Phillosophy*, Peter Reviwed Akademy, USA.

٢ علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٥، ص٣٣.

بأنا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابتُلينا
إذا بلغ الفطام لنا صبيٌّ تخرُّ له الجبابرُ ساجدينا

وقد ذكر الدكتور جواد علي في كتابه **المفصّل في تاريخ العرب** أن لكل أمة عقلية خاصة بها تظهر في تعامل أفرادها بعضهم مع بعض وفي تعامل تلك الأمة مع الأمم الأخرى، كما أنّ لكل أمة نفسية تميّزها عن نفسيات الأمم الأخرى.

ويقول ابن خلدون إن "العربي عصبي المزاج، سريع الغضب، يهيج للشيء التافه، ثم لا يتوقف في هياجه عند حدّ، وهو أشد هيجاناً إذا جُرحت كرامته أو انتُهكت حُرمة قبيلته، وإذا أهتاج أسرع إلى السيف، وأحكم إليه، حتى صارت الحرب نظامهم المألوف وحياتهم اليومية المعتادة. والعرب ميّالون إلى الغزو والأخذ بالثأر، وعاطفيون تتحكّم العواطف في حياتهم، ويغضبون لأتفه الأمور، ويرضون بسرعة". ويضيف قائلاً: "والعرب لا تدين بالطاعة لرئيس ولا حاكم، تاريخهم في الجاهلية - حتى وفي الإسلام -سلسلة حروب داخلية، وعهد عمر بن الخطّاب كان عصرهم الذهبي لأنّه شغلهم عن حروبهم الداخلية بحروب خارجية، ولأنه، رضي الله عنه، مُنح فهماً عميقاً ممتازاً لنفسية العرب. والعربي متعصّب لقبيلته (ولا يزال إلى يومنا هذا) يعتز بها ثم بجنسه، يشعر في أعماق نفسه بأنّه من دم ممتاز، لم يؤمن بعظمة الفرس والروم... حتى إذا فتح بلادهم نظر إليهم نظرة السيد إلى المسود"، ومن أوصافهم "أنّهم متنابذون يغزون بعضهم بعضاً، مقاتلون يقاتلون غيرهم كما يقاتلون بعضهم بعضاً. يده على الكل ويد الكل عليه، يغيرون على القوافل فيسلبونها ويأخذون أصحابها أسرى يبيعونهم في أسواق النخاسة أو يسترقونهم فيتّخذونهم خدماً ورقيقاً يقومون بما يؤمرون به من أعمال، إلى غير ذلك من نعوت وصفات". كما يقول نقلاً عما نُسبَ إلى كسرى ملك الفرس بعد وصفه طبائع الأمم، فوصف العرب قائلاً: "إذا عاهدوا فغير وافين، إسلامهم كلامهم، به يتفنّنون وبكلامهم يتلاعبون، ليس لهم ميل إلى صنعة أو عمل ولا فن، لا صبر لهم، إذا حاربوا ووجدوا قوّةً أمامهم حاولوا جهدهم التغلب عليها، أمّا إذا وجسوها قوّةً منظمة هربوا مشتتين متبعثرين شراذم، يخضعون للغريب ويهابونه ويأخذون برأيه فيهم ما دام قوياً، ويقبلون بمن ينصبه عليهم

ولا يقبلون بحكم واحد منهم إذا أراد أن يفرض سلطانه عليهم".[1]

وصف ابن خلدون العرب بأنّهم أشد الأمم بداوةً وبعداً عن الحضارة، ولهذا رأيناه يصف العرب بكل ما يناقض صفات الحضارة من تخريب ووحشية وخشونة وما أشبه. ويعترف علي الوردي، بالرغم من تحفُّظاته على ابن خلدون، بأنَّ القبائل العربية قد خربت بلاد المغرب تخريباً فظيعاً، ويقول: "يمكن أن نقول عن العرب بوجه عام إنَّ البداوة فيهم أقل توغلاً وشدةً مما هي في المغول والتتر ومن لفَّ لفَّهم"، والسبب، حسب رأيه، هو أنَّ العرب قد تصارعت فيهم البداوة والحضارة منذ أقدم الأزمان.

ولابن خلدون رأي معروف في العرب خلاصته أنّ "العربي متوحش نهّاب سلاّب، وإذا أخضع مملكةً أسرع إليها الخراب (يصحّرها)، يصعب انقياده لرئيس، لا يجيد صناعةً ولا يحسن علماً ولا عنده استعداد للجادة فيهما، سليم الطباع، مستعد للخير، شجاع".[2]

وكان العرب قبل الإسلام يعتقدون أن على الإنسان أن يكون شجاعاً قوياً وفظاً، أي عنيفاً، حتى يستطيع البقاء على الحياة وذلك بسبب قسوة الصحراء وخشونتها، وذلك لوجود وسيلة إنتاج أساسية ووحيدة هي أسلوب الرعي الذي يوجب التنقل والترحال من مكان إلى آخر وراء العشب والمطر. وقد صوّر أحد الشعراء العرب من العصر الجاهلي مفهوم الطبيعة الإنسانية بكونها أنانية وعدوانية منطلقاً من قسوة حياة الصحراء وخشونتها، فهو يقول:

إذا كنت ذئباً على الأرض أجربا   كثير الأذى بالت عليك الثعالب

كما أشار الشاعر العربي الكبير أبو الطيب المتنبي إلى هذا المعنى فقال:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد   ذا عفة فلعلّة لا يظلم

والدليل على خشونة البدوي وشجاعته ومنازعاته العشائرية تاريخٌ طويل من الغزوات والحروب بين القبائل بعضها مع بعض، ويشير كثيرٌ من كتب التاريخ وقصائد من الشعر الجاهلي على ذلك، وخاصةً حروب داحس والغبراء وحرب البسوس، وهي من أطول الحروب التي خاضها العرب في الجاهلية واستمرت أربعين عاماً.

١ جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب**، المجمع العلمي العراقي بيروت، ١٩٥٦، ج١، ص٥٥.

٢ نافع البرواري، "نظرة تاريخية على العقلية العربية وجذور العنف في القبائل والمجتمعات العربية"، موقع عشتار الالكتروني، ٢٠١١/٣/٢٣.

الخروج على السلطة في الإسلام

حاول الإسلام وضع بديل لمفهوم العصبية القبلية والصراعات الدامية والغزو بين القبائل العربية الذي ساد في الجزيرة العربية، خاصةً بعد الهجرة إلى المدينة، هو مفهوم "الأمة" بدل العصبية القبلية التي تقوم على رابطة الدم والقربى، ويمكن توضيح ذلك في مفاهيم التوحيد والتقوى والمساواة بين الناس، حيث "لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى"، التي ظهرت بوضوح في الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات:١٣)، وكانت هذه المفاهيم المساواتية أساس نجاح الدعوة الإسلامية وانتشارها، حيث دخل الناس في الدين الجديد أفواجا.

غير أن الأحداث السياسية وتضارب المصالح والأهداف والصراع على السلطة كان قد ظهر حتى قبيل وفاة الرسول الكريم في تلك المرحلة التي ما زال الإسلام فيها فتياً، حيث عادت العصبيات القبلية التي عمل الإسلام على القضاء عليها، والتي أخذت تلعب دوراً خطيراً في التمهيد للوصول إلى السلطة والخروج عليها ومن ثم ممارستها ولو بقوة السيف.[١]

وقد وضع المشرع الإسلامي صورتين من صور الخروج على السلطة السياسية والنظام الاجتماعي في الدولة الإسلامية هما:

أولاً – البغي، وهي الثورة المسلحة وبضمنها التمرد والعصيان، وتعني الخروج على السلطة السياسية.

ثانياً– الحرابة، وهي الجريمة أو أية جريمة من جرائم الحدود وتدخل في نطاقها الجرائم الجنائية العادية كالسطو والسرقة والأعمال التي تقوم بها العصابات الإجرامية العادية. وقد وردت الحرابة في **القرآن الكريم** في سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ﴾، وقد "نزلت الآية في أهالي البحرين الذين ارتدوا عن الإسلام وقتلوا الراعي واستاقوا الإبل" **(تفسير الجلالين)**.

١ إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء – سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩، ص٢٣–٢٤.

والحرابة هي استخدام العنف بقصد الاستيلاء على المال أو غيره عن طريق القتل أو قطع الطريق والسطو على المارة، وهي أفعال إجرامية تهدد الأمن العام وتخرق القانون.

والبغي أوسع من الحرابة لأنها تهدد الأمن العام مثلما تهدد النظام السياسي، ويمكن إدخالها تحت مفهوم الإرهاب.

وهناك ثلاثة شروط يجب أن تتوفر في البغي وهي: الفعل والتأويل والقصد.

ويعني فعل البغي التعدي، وهو الظلم الفادح وتجاوز الحدود، مثل حركة الخوارج الذين يكفرون بالذنب وبالصحابة ويستحلون دماء المسلمين، والامتناع عن الدخول في طاعة الإمام والخروج عليه، وكذلك منع الحق الذي أوجبه الله.

والتأويل هو إعلان الأفكار والمبادئ التي تحملهم على الخروج على طاعة الإمام.

أما القصد فهو القصد الجنائي وهو قصد التمرد والعصيان والمجاهرة به. وتجري عليه أحكام قتال الكفار مع بعض الاستثناءات.[١]

ولم يكن تنظيم القاعدة والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) وإرهابيو القرن الحادي والعشرين أول جماعة إرهابية تعتمد الإرهاب كاستراتيجية، وإنما كان هناك عدد كبير من الحركات الإرهابية المعارضة لسلطة الدولة الإسلامية وباسم الإسلام أيضاً وعلى طول التاريخ الإسلامي، وقد رفعت راية الجهاد إما طامعةً في السلطة أو متنازعةً عليها. كما جرى قتل أو اغتيال أو قطع رؤوس زعماء سياسيين ودينيين لهذا السبب أو ذاك.

والواقع أن أغلب الحركات الاجتماعية والسياسية الثورية وغير الثورية وكذلك جميع الحركات المضادة لها من قبل السلطة وغيرها التي حدثت في التاريخ الإسلامي قامت باسم الإسلام ورفعت لواء الحق والحقيقة.

وبالرغم من أن الإسلام حرم الاغتيالات وحتى السياسية منها واعتبرها من باب الغدر المحرم وأن تقاليد الفروسية عند العرب لا تستسيغها أيضاً، غير أن كتب التاريخ والسيَر سجّلت عدداً كبيراً من حوادث الاغتيال السياسي التي حدثت في التاريخ الإسلامي منذ البداية. وكان عدد من المسلمين الأوائل في مكة استأذنوا النبي الكريم

١ أحمد جلال عز الدين، **الإرهاب والعنف السياسي**، مصدر سابق، ص١٠٢–١٠٤.

لقتل المشركين الذين آذوهم سراً فنهاهم عن ذلك. ويؤكد الحديث النبوي الشريف أنّ "الايمان قيّد الفتك، لا يفتك مؤمن"، ويقصد بالفتك الهلاك والقتل غدراً والقتل بالعمد أو على غرّة. ويلحق بالاغتيال ما يُعرف بالبيات، وهو الإغارة على العدو ليلاً وما يجرّ ذلك من قتل النساء والأطفال وغيرهم ممن لا يجوز قتلهم. ومن الفقهاء من أجاز البيات مستنداً في ذلك إلى أن النبي الكريم شنّ غارةً على بني المطلق وهم غارّون، أي غافلون، وربما وقع خلط في ذلك، كما يقول هادي العلوي، حيث اعتمد النبي محمد في أكثر حروبه على مباغتة العدو كعامل يساعد على احتمالات كسب المعركة.[1]

وقد ورد عدد من الوقائع التي تّمت فيها حالات اغتيالات سياسية في عهد الخلافة الراشدية، فقد اغتيل ثلاثة من الخلفاء الراشدين الأربعة غدراً. ولم يكن قطع رؤوس الخصوم وذبحهم ذبح الشاة بالأمر الجديد في تاريخنا العربي والإسلامي، فقد ذبح الشمّر ابن ذي الجوشن، بأمر من يزيد بن معاوية، رأس الإمام الحسين بن علي وأصحابه. ولم يكن الذبّاحون من عامة الناس وإنما من أبناء الصحابة. وقد اغتيل أو قُتل ومات بالسم معظم أئمة أهل بيت النبي وكثير من أنصارهم من قبل الأمويين والعباسيين. كما تمت حالات اغتيال سياسي كاغتيال زعماء يهود في يثرب، وكذلك اغتيال امرأة من قبل زوجها لأنها كانت تكثر من الوقيعة بالنبي الكريم وتسبّه وهو ينهاها ويزجرها فلا تنتهي. وفي عهد الخلافة الراشدية وقعت حالات اغتيال أخرى كاغتيال سعد بن عبادة واغتيال مالك الأشتر وغيرهما.

أما في عهد الخلافة الأموية فقد كانت الاغتيالات السياسية عديدة من قبل السلطة والمعارضة، فقد بدأت باغتيال مالك الأشتر من قبل معاوية بن أبي سفيان، ومذبحة كربلاء من قبل يزيد بن معاوية، واغتيال عبد الرحمن بن خالد من قبل الوليد، واغتيال الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، ورمى هشام بن عبد الملك رأس الإمام زيد بن علي في حجر والدته، ورمى أبو جعفر المنصور رأس إبراهيم أخي النفس الزكية في حجر والده عبد الله بن الحسن.

١ هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، قبرص، ١٩٩٥، ص٣٥-٣٦.

كما أن قطع الرؤوس ليس جديداً في التاريخ الإسلامي، فقد قصّ خالد بن عبد الله القسري، والي هشام بن عبد الملك على الكوفة، رأس الجعد بن درهم المعتزلي على منبر المسجد في الكوفة عام ١٠٥ للهجرة. وكان الوالي خالد القسري ألقى خطبةً في عيد الأضحى من ذلك العام فتوجّه إلى المصلين من على منبر الكوفة قائلاً: "أيها الناس ضحّوا تقبّل الله ضحاياكم، فإني مضحٍّ بالجعد بن درهم" ونزل من المنبر وقصّ رقبته بسيفه على المنبر وأمام المصلين جميعاً. ويذكر بن الأثير في كتابه **الكامل** أن الجعد بن درهم كان قد أثار المسلمين آنذاك لقوله بـ "خلق القران" كما يعتقد المعتزلة.[١]

وقد أفتى عدد من مشايخ المسلمين ومنهم الشيخ حسين بن محمود، بصراحة ووضوح، بجواز قطع الرؤوس معتمداً على القرآن والسنّة حيث قال: "أما قطع رؤوس الكفار من اليهود والنصارى والنصيرية والرافضة المرتدين الذين يفعلون بالمسلمين الأفاعيل، هؤلاء يجب إرهابهم وزرع الرعب في قلوبهم فتُقطع رؤوسهم ولا كرامة. فقطع الرؤوس من سنّة الصحابة رضي الله عنهم، وقد أمر الله تعالى في كتابه بضرب أعناق الكفار وحثّ المسلمين على ذلك".[٢]

ويفتخر أحمد بوادي (أبو داود السافري) في موضوع "الأدلة والبراهين على أن قطع رؤوس الكافرين كان نصراً من الله عزيزاً" فيقول:

> فقد أعزنا الله بالإسلام وأعزّ الإسلام بالمجاهدين المدافعين عن حياض هذا الدين، فما عرف للإسلام عزة إلا بهم بعد أن ذُللنا وظن الأعداء أننا قد جبنّا فجاؤوا ليرفعوا راية التوحيد ويذيقوا البأس لأعداء الدين، فقطعوا رؤوس الكافرين وكان نصراً من الله عزيزاً. ولقد سمعنا من أبناء هذا الدين من يقول إن هذا العمل مخالف لتعاليم الدين. وقد عرف الكثير منهم أن جزّ الرؤوس من هدي سيد المرسلين ولكن سكتوا وتخاذلوا وكمموا أفواههم كعادتهم عن إظهار الحق لنصرة الدين – إلا من رحم ربي – خوفاً على أحاسيس ومشاعر الكفار وأعداء الإسلام

---

١ أحمد أبو مطر، "قطع الرؤوس بدعة داعشية أم موروث ديني تاريخي؟"، إيلاف، ٢٠١٤/١٠/٤؛ www.drabumatar.com

٢ انظر موقع وكالة الأنباء الإسلامية "حق" www.dawaalhaq.com

ليخرجوا بنتيجة مفادها أن هؤلاء قد شوهوا صورة الدين. فتباً لمشاعر وأحاسيس ثمنها أعراض ودماء المسلمين. وإبراءً للذمة ونصرةً للملّة ودفاعاً عن أعراض المجاهدين من أبناء المسلمين سأبين بالأدلة والبراهين أن الذبح وقطع الرؤوس من هدي سيد المرسلين. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (النساء:١٣٩). ولا بدّ من ذكر أمر مهم وهو أن قطع الرؤوس هذا إنما يكون للكفار من النصيرية والروافض وغيرهم ممن يحارب الإسلام وأهله كما في الشام.[١]

غير أن عدداً آخر من علماء المسلمين أفتى بتحريم قطع الرؤوس ومنهم الشيخ خلدون عريمط، الأمين العام للمجلس الإسلامي الأعلى في لبنان، الذي صرّح أن "قطع الرؤوس الذي يقوم به داعش وغيره والإساءة إلى الأقليات يتناقضان تماماً مع رسالة المسلمين، لأن الإسلام تعارفٌ وتلاقٍ"[٢].

كما أفتى الشيخ نبيل العريفي بتحريم الانتماء إلى داعش وقطع الرؤوس بالسكين واتّهمهم بالباطل والضلال.[٣]

أما أشهر ولاة الأمويين الجلادين على العراق فهو الحجاج بن يوسف الثقفي الذي تولّى حكم العراق بين ٦٩٤-٧١٨م، وكان أكثر الولاة الأمويين استبداداً وجوراً وقمعاً لكل أنواع المعارضة وبكل الوسائل الممكنة من أجل بسط نفوذ الأمويين وتسلّطهم على العراق وقمع الثورات التي قامت ضد بني أمية.

وخلال العصر العباسي حدثت اغتيالات على نطاق واسع مارستها السلطة متمثلةً بالخليفة العباسي وولاته على الأقاليم ضد المعارضين لهم، كالقتل بالسيف والصلب والسم والمجاهرة بإعدامهم، كوسيلة للتخلص من كل من يظهر لهم معارضة. وقد شمل القتل والصلب والاغتيال عدداً كبيراً من أحفاد الإمام الحسن بن علي منهم إدريس بن عبد الله الذي مات مسموماً على يد الرشيد. كما قام المأمون بقتل أخيه

1 Just,paste.it/gdeb

٢ خلدون عريمط، قطع الرؤوس ترهيب يرفضه المسلمون، موقع ايلاف الالكتروني في ٤,٩,٢٠١٤

3 Allwaa alaraby.com, (youtube.com)

الأمين واغتيال أبي سعيد الجنابي مؤسس الحركة القرمطية.

ومن أبرز الأحداث السياسية المؤثرة في عهد الخلافة العباسية مقتل أبي مسلم الخراساني، صاحب الدعوة العباسية في خراسان، من قبل أبي جعفر المنصور خشية من نفوذه.

وفي عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد حدثت نكبة البرامكة وما وقع لهم من قتل وسبي وتشريد بعد محاولتهم التدخل في أمور الدولة وزرع الفتنة في بلاط الرشيد.

ومن أكثر الخلفاء العباسيين دمويةً وقمعاً لمعارضيه المهدي الذي كافح بلا هوادة ممثلي الحركة العقلانية التنويرية في الإسلام واتّهمهم بالكفر والزندقة، مثل صالح بن قدوس، شاعر الحكمة، كما وأعدم الشاعر بشار بن برد، وغيرهم.

وفي عهد السلاجقة عمّت الاغتيالات السياسية وخاصةً من قبل الحشاشين الذين اغتالوا الوزير نظام الملك وغيره.[1]

الخوارج – أول حركة متطرفة في تاريخ الإسلام

لا يختلف التبرير الفقهي لذبح الناس اليوم بالسيف من قبل مريدي القاعدة وداعش عمّا قام به السلف المتطرفون. فالخوارج كانوا أول حركة جهادية معارضة ومنظمة في تاريخ الإسلام، وقد تكونت إثر النزاع الذي قام بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان في معركة صفين. فعندما بويع الإمام علي للخلافة من قبل المسلمين عادت الصراعات السياسية ثانيةً على مسرح الأحداث من جديد، ولكن أكثر عنفاً، وبصورة خاصة بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان، بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان، الذي شكّل أول عمل ثوري في التاريخ الإسلامي، حيث قاد إلى صراعات وحروب دامية على السلطة وفجّر أول "حرب أهلية" طاحنة بين المسلمين. وبالكاد انتصر الإمام علي وأنصاره في معركة صفّين على شاطئ الفرات، عام ٦٥٧م، على جيش معاوية، حتى وجد معاوية أنه لا يستطيع المقاومة فاستجاب لرأي عمرو بن العاص في رفع المصاحف فوق أسنّة الرماح والمطالبة بتحكيم كتاب الله، وكانت خدعة يجب ألاّ

---

١ هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، مصدر سابق، ص٢٢١، ٢٤١، و٣٤٣.

تنطلي على أحد، وخرج على إثرها من رأى وجوب مواصلة حرب معاوية، فسُمّوا بالخوارج.

ومن آراء الخوارج أن مسألة الخلافة تقوم على عقيدة المسلم وأعماله. فكل مسلم يمكن أن يكون خليفة، إذا كان أبيض أو أسود، رجلاً كان أم امرأة والشرط الأساسي الوحيد هو أن يكون الخليفة عادلاً ومستقيماً في أعماله، كما أجازوا الخلافة في غير قريش وأكّدوا على الخروج على الحاكم الذي يخالف منهجهم في فهم الدين.[١]

وفي عام ٦٦١م قُتل الإمام علي وهو يصلي في مسجد الكوفة على يد خارجي هو ابن ملجم المرادي. وبعد هزيمتهم على يد الإمام علي بدأوا ينشطون ثانيةً ولكن في إطار سري خوفاً من الملاحقة. وخلال الحكم الأموي استطاع الخوارج أن يقوموا بعدد من الثورات في مختلف أنحاء الدولة الأموية، وأحرزوا بعض الانتصارات مما جعل أعدادهم تتزايد، غير أن الدولة الأموية استطاعت قمع تلك الثورات وإلحاق الهزائم بهم. إن الآثار السلبية على تطور حركتهم أدّت إلى حدوث انقسامات في صفوفهم إلى فرق متعددة كالإباضية والأزارقة والأصافرة وغيرهم.

والخوارج مذهب يستند على تصوّر تشبيهي للحاكمية، أي الاعتقاد بأن الحاكمية تعني السلطة بالمعنى الحديث للكلمة، في حين أن الحاكمية في القرآن الكريم تعني السيادة في الفكر السياسي الحديث، أي أن القرآن هو مصدر السلطة، والسلطة تعني ممارسة السيادة في مكان وزمان معينين.[٢]

من الناحية السوسيولوجية يمكن توضيح رأيهم في الخلافة بأن أغلبية الخوارج كانوا من بدو الشمال الذين لم يستطع الإسلام بعدُ تفتيت روح العصبية القبلية والقيم والمعايير القبلية التي سادت بينهم.

وغالباً ما انعكس العنف والإرهاب الذي يتخذ دوماً لباساً دينياً وعقائدياً في لغة الخطابة والكتابة التي يستخدمها الاستبداديون المتطرفون دينياً من شتى الفرق والطوائف الدينية كما يظهر ذلك في مؤلفات مثل **الصواعق المحرقة على أهل البدع**

١ إبراهيم الحيدري، **تراجيديا كربلاء - سوسيولوجيا الخطاب الشيعي**، مصدر سابق، ص٢٨-٢٩.

٢ صبري محمد خليل، "الخوارج وجذور التكفير في التاريخ الإسلامي"، انظر: drsabrikhlil.wordpress.com

والضلالة والزندقة لابن حجر الهيثمي و**سلاسل الحديد في تقييد بن أبي الحديد** لابن عصفور وغيرهما.[١]

الحشاشون – طلائع الفرق الانتحارية

إن الحركة المتطرفة الثانية التي عرفها تاريخ الإرهاب في التاريخ الإسلامي هي حركة الحشاشين التي كانت حركة دينية قبل أن تتحول إلى حركة سياسية متطرفة تقدم الخنجر تحديداً بدل خطاب الدعوة الديني. والحشاشون يُنسبون إلى الطائفة الإسماعيلية النزارية. وكان مؤسس الحركة مثقفاً بلغة العصر، وهو الحسن الصبّاح الذي تفيد المعلومات التاريخية أنه درس جنباً إلى جنب مع اثنين من كبار أعلام تلك الحقبة هما الشاعر الفيلسوف عمر المختار ورجل الدولة والفكر السياسي نظام الملك الذي سيغدو خصمه الأول.[٢]

وقد ارتبطت حركة الحشاشين بالطائفة الإسماعيلية النزارية التي انشقت عنها أخطر الفرق السياسية المتمذهبة دينياً، وهي حركة القرامطة التي أسسها وقادها حمدان قرمط. وقد أسس القرامطة عام ٨٩٩م دولة القرامطة في البحرين وأعلنوا استقلالهم عن الدولة الفاطمية، وكانت آراؤه وأفكارهم السياسية متمحورة على وجوب إقامة دولة إسلامية قوية يقودها إمام مختار يكون نسبه من أهل بيت الرسول.

في القرن الحادي عشر تمّ الصعود السريع للأسر الإسلامية الحاكمة في فارس ثم انهيارها بسبب غزو شعوب التركمان مدن شرق إيران الكبرى وإجبار الخلفاء العباسيين في بغداد، في نهاية الأمر، على الإذعان لسلطتهم حيث قامت دولة السلاجقة الكبيرة التي امتدت من آسيا الوسطى حتى سوريا. وقد انقسم العالم الإسلامي حينذاك إلى عدة مراكز سلطة، فهناك السلاجقة السنّة في الشرق، والفاطميون الشيعة في مصر والمغرب، وكذلك الدولة العربية في الأندلس.

في تلك الفترة العصيبة من تاريخ الدولة الإسلامية، المملوءة بالحروب والصراعات على السلطة، ولدت حركة الحشاشين، وهي فرقة فاطمية متطرفة انشقّت عن الفاطميين

١ هادي العلوي، المصدر نفسه، ص٣٤٥.
٢ جورج طرابيشي، "من أين أتى الإرهاب قديماً ومن أين يأتي اليوم؟"، مصدر سابق.

الشيعة في مصر بقيادة حسن الصبّاح وعدد من أتباعه ومريديه وأقامت دولتها في مركز السلطة السلجوقية وفي مناطق جبلية وعرة من شمال إيران ومتحصنة بقلاع عالية لصد هجمات السلاجقة، حيث تحولوا في فترة قصيرة إلى شوكة في حلق السلاجقة. وقد قام السلاجقة بملاحقة أتباع هذه الحركة ومحاربتهم. غير أن الحشاشين قاموا بملاحقة السلاجقة واغتيال عدد من قادتهم وحكامهم الكبار حيث كانوا يتسللون إلى بلاط الحكام السلاجقة ثم يقومون بطعنهم بالخناجر دون أن يفرّوا من المعركة، ولهذا يمكن اعتبارهم طلائع العمليات الانتحارية.

وكان الحشاشون يسعون إلى إقامة دولة المخلّص المنتظر بالمعنى الشيعي للكلمة، ومن أجل إقامة دولة المخلّص عمدت الحركة إلى عمليات الاغتيال السياسي معتبرةً ذلك وسيلة فعّالة لتأمين سلطة الحكم، حيث أدّت عمليات اغتيال عدد من الحكام السلاجقة من ذوي المناصب العالية في الدولة إلى نشوب صراعات ومنافسات طويلة مما منح فرقة الحشاشين فرصةً ثمينة تمكنوا من خلالها تثبيت دعائم سلطتهم. ويزعم بعض المؤرخين أن "المختارين" الذين يقومون بالعمليات الانتحارية كانوا يُخدَّرون بالأفيون ويعيشون في حدائق غنّاء أُعدَّت خصيصاً لهم. وقد انتشرت كثير من الأساطير حول قائد الحركة حسن الصبّاح الذي وعدهم بالجنة كمنفّذين لعمليات انتحارية مثيرة ولافتة للأنظار.

وكانت الحلقة الأولى في سلسلة الاغتيالات التي قاموا بها هي اغتيال الوزير السلجوقي الأكبر نظام الملك عام ١٠٩٢. وقد استمرت الاغتيالات عدة عقود فقاموا باغتيال من يعتبرونهم "قامعين" أو مغتصبين لحق آل البيت، وهو دليل على قوة إيمانهم وولائهم لمعتقدهم الذي يمنحهم حق الذهاب إلى الجنة.

وتحتل حركة الحشاشين مكانة في تاريخ الشرق الأوسط كجماعة إرهابية متطرفة نُسجت حولها كثيرٌ من الأساطير والخرافات ومثّلت البيئة الأولى للحركات الإسلامية المتطرفة، بل وطلائع الفرق الانتحارية في الإسلام.[١]

---

١ اريان فاريبوتس، "فرقة الحشاشين من القرن الحادي عشر إلى القرن الواحد والعشرين"، **موقع قنطرة** الالكتروني، ٢٠٠٨.

الفصل الرابع

في سوسيولوجيا الإرهاب

العنف والإرهاب: تحليل سوسيولوجي

في تعريفنا للعنف والإرهاب قلنا إن الإرهاب هو أعلى درجات العنف وأخطرها، فهو سلوك غير منضبط يخرج على جميع القيم والمعايير الإنسانية ووسائل الضبط العرفية والوضعية. وهو عنف مسلّح، وغالباً ما يكون على شكل عنف سياسي، ويستخدم وسائل وأساليب وأدوات عنف مرعبة وقاسية، ويهاجم غالباً أهدافاً مدنية بريئة. إنه عنف قصدي كالقتل والاغتيال والتدمير وإبادة الخصم. وخطورة الإرهاب اليوم أنه يمثّل تهديداً شاملاً لجميع دول العالم في الشرق والغرب.

هناك علاقة وثيقة ومباشرة بين شيوع العنف والإرهاب والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي تسبّبه. فالعنف ظاهرة اجتماعية تمسّ الفرد أولاً، لأنه المهدَّد بالعنف، وهي، في ذات الوقت، تمسّ الجماعة التي تعاني من تبعاته حين يُفرض عليها قسراً. فالعنف يمارس تأثيره الجسدي والنفسي والاجتماعي على الفرد المهدد أولاً ومن ثم على المجتمع.

يُعتبر التحليل الاجتماعي للعنف والإرهاب أكثر قبولاً لأنه يفسّرهما بكونهما من الظواهر الاجتماعية الخطيرة التي تشمل جميع المجتمعات، انطلاقاً من التنافس على

المصالح التي تؤدي بدورها إلى الصراع والتنازع. وإذا لم يُحلْ الصراع بالطرق السلمية والقانونية، فإنه يسبّب فعل عنف مادياً أو معنوياً، ويظهر في شكل الحروب والأعمال الإرهابية والإجرامية والتسلط الفردي والجمعي والاستبداد والظلم والقمع والاعتداء بجميع أشكاله وغيرها. وبهذا يشكّل العنف والإرهاب القطيعة الوحيدة الممكنة في سيرورة التقدم الاجتماعي والحضاري.

وإذا كان هناك خلاف في تحديد مفهوم العنف، فليس هناك اختلاف في مخاطره الجسيمة وآثاره السلبية على الفرد والمجتمع والحضارة. وعلى العالم أجمع، دولاً وشعوباً وأفراداً، توجيه الاهتمام المتزايد لمعالجة هذه المشكلة العالمية الكبرى وطرق التعامل معها وتقديم الحلول الموضوعية للقضاء عليها، وما تتطلبه من عمل جدي وحوار عقلاني رشيد وتسامح مستمر مع الآخر المختلف، وكذلك تحديد أسبابه وأطرافه ومن يقف وراءه من قريب أو بعيد.

والعنف عند الإنسان ليس مجرد وسيلة وأداة، فهو يتطلب وجود ظروف وشروط مسبقة وكذلك حوافز لممارسته. وإذا كانت الثورة الجينية (الهندسة الوراثية) لم توفّر لنا حتى الآن أدلة علمية ثابتة على أن العوامل الوراثية تلعب دوراً في تحديد أسباب العنف، بالرغم من الاختلافات بين المجتمعات والشعوب ودرجة ممارستها للعنف، فإن العوامل والظروف الاجتماعية والبيئية والسياسية تلعب دوراً ليس قليلاً في دفع الأفراد إلى ممارسة العنف بصورة لاعقلانية. وللعنف أهداف في مقدمتها المصلحة والقوة والسلطة وأدواتها القمعية وتبريراتها الأيديولوجية.

والحال أن العنف بأشكاله العديدة هو حادث طارئ في طريق التطور والتقدم الاجتماعي للإنسان، إنه في الحقيقة رد فعل أحمق يجابه الناس بسبب تناقضات المجتمع ومظالمه وصراعاته. وهو، من جهة أخرى، محاولات لاعقلانية لامتصاص عدوانية البعض من الناس، وإزالة عوامل التناقض والتوتر، وتحقيق الانسجام بين الإنسان والمحيط. وما الثورات والانتفاضات والحركات الاجتماعية إلا أفعال عنف مضادة ومنظمة، مع وفاق مع الذات ومع المجتمع في أحيان كثيرة. وحين يتفجّر العنف، سواء كان من ترسّبات الماضي أم ردَّ فعلٍ على الحاضر، فهو إحدى أقوى الاندفاعات الغريزية غير المهذبة، وإن شاركت فيها عناصر مهمة في المجتمع

في مرحلة من مراحل تطوره الاجتماعي. وبحسب فرويد فإن الإنسان كائن محيّر، تتعايش فيه أنبل المشاعر مع أسوأ غرائز الموت والدمار، وهذا المزيج الغريب بين أنبل المشاعر وأسوأ الغرائز هو الذي يكوّن الذات الإنسانية. كما يرى فرويد أن هذه القاعدة ينبغي أن تدفع الإنسان إلى أن يواجه العنف لا ليهدم وإنما ليبني عالماً أكثر تسامحاً وتقدماً وإنسانية. وإذا كانت الحرب أكبر محكّ للعنف، مثل كل المجابهات المصيرية التي تواجه الإنسان، ولكن أليس الحرب مفارقة، عندما يكتشف الإنسان فيها إنساناً شجاعاً نبيلاً وآخر جباناً لئيماً، مثلما يكتشف صراعاً مريراً بين غرائز الموت والدمار وبين غرائز الحب والعيش بسلام ووئام والبقاء على الحياة؟![1]

هل يولد الإرهابي بالضرورة إرهابياً؟

إن الإشكالية الرئيسية التي ترتبط بالإرهاب هي أنه أعلى أشكال العنف وأخطرها لأن أغلب وسائله وأدواته غير مشروعة ولا أخلاقية وهدفه التخلص من العدو بكل الوسائل والأدوات، كالقتل والإبادة الجسدية والاغتصاب والإهانة والتدمير الذاتي وغيرها. كما أن الإرهاب، وهو أعلى أشكال العنف السياسي، لا يمس الفرد فحسب وإنما يمس المجتمع والجماعة التي تعيش فيه، ومعنى ذلك أن الإرهابي يتربى على ثقافة العنف التي يفرضها المجتمع عليه. وهنا يتبادر إلى الذهن سؤالان هامان هما:

١ – هل الإرهابي يولد بالضرورة إرهابياً؟

٢ – إذا كان الجواب بالنفي فلماذا يفجّر الإرهابي نفسه بين الناس وهو منتشٍ من الفرح؟!

إن التحليل السوسيولوجي للإرهاب يجيبنا على السؤال الأول وهو أن الإرهابي لا يولد بالضرورة إرهابياً، وإنما يصبح كذلك بفعل عوامل بيئية واجتماعية وسياسية ودينية مختلفة، ولذلك من الضروري دراسة العوامل والأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقائدية التي تنتج هذه الظاهرة أو تدفع إليها.

ومن الناحية السوسيولوجية يمثل العنف عودة الإنسان إلى حالته البدائية الأولى،

---

١ فريق من الاختصاصيين، **المجتمع والعنف**، ترجمة الأب إلياس زحلاوي، دمشق ١٩٧٥، ص٩.

إذ إن إحدى الخصائص الأساسية التي تميز كل حضارة عن غيرها هي الطريقة التي تستطيع بها تنظيم السلوك العدواني، كطاقة غريزية كامنة، وتهذيبه عن طريق توجيهه بصورة عقلانية رشيدة، وكذلك تعليم أفرادها كيف ومتى يستطيعون كبح جماح عدوانيتهم. ومع ذلك فالعنف لا يحدث إلا عندما لا تستجيب المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمصالح الإنسان، التي يراها حقوقاً مشروعةً له، وعندما لا يستطيع أن يعبر عن ذاته وآرائه وعقائده بالطريقة التي يراها صحيحة.

العنف هو بالدرجة الأولى صنيعة من صنائع المجتمع. فالأسرة التي تنشئ أولادها تنشئةً اجتماعيةً قائمةً على العدوانية والتسلط والقمع، وخاصةً تسلط النظام الأبوي البطريركي - الذكوري الذي يخلق أشخاصاً يميلون إلى التسلط والقمع والتغلّب، أو أشخاصاً يميلون إلى الخضوع والعجز والاتّكال على الآخرين. والمدرسة التي لا تربّي التلاميذ وتعلّمهم الحرية والاستقلالية والمعارف العلمية والتقنية العملية، ولا تزرع فيهم روح النقد والتفاهم والحوار والتسامح والإبداع، تربّي أشخاصاً ضعيفي الشخصية وغير متحررين وغير مستقلين استقلالاً ذاتياً. كما أن الجامع والمعبد والمؤسسات الدينية والثقافية الأخرى التي تحضّ على العنف وتحرّض على العدوان وكراهية الآخر المختلف اجتماعياً أو إثنياً أو دينياً، وكذلك السلطة التي لا تحترم المواطنة ولا تقوم بتوزيع الحقوق والواجبات بين المواطنين بصورة عادلة ومتساوية، كل هذه العوامل مجتمعةً تلعب دوراً في خلق شخصية غير مستقلة استقلالاً ذاتياً ومقموعة وغير متسامحة ولها ميل إلى العدوانية الذي تضغط على الفرد وتعمل على توجيه سلوكه بصورة انفعالية تجعله عاجزاً عن الانصياع إلى القيم والمعايير والضوابط والأحكام الاجتماعية والخلقية والخضوع لها، خصوصاً عندما يكون الفرد غير قادر على ضبط ذاته أو عندما تفشل المؤسسات الاجتماعية في إرضاء حاجاته وإشباعها بشكل صحيح. كما أن تراكم الضغوطات الاجتماعية على الفرد قد تؤدي في كثير من الأحيان إلى انحراف الفعل الاجتماعي عن المنظومات القيمية والمعيارية التي تتحكم في مسيرة المجتمع وتسبب بالتالي ارتفاع معدلات العنف أو ظهور أنماط جديدة من العنف للتفريج عن التوترات الاجتماعية والنفسية.

ويؤكد علماء النفس الاجتماعي أن العنف والإرهاب إنما يمثلان الناتج التلقائي

للشعور بالإحباط، الذي ينشأ عن الصدمة الناتجة عن عدم تحقيق الأماني والطموحات لسبب أو آخر.

غير أن إشكالية العنف الرئيسية تتوقف على شرعية استخدام العنف باعتباره عملاً لم ينبثق عن ظروف طبيعية، وإنما هو عمل استثنائي حوّلته الظروف الاجتماعية غير الطبيعية إلى قناة للتعبير الحاد والإشباع التلقائي للشعور الغاضب المنفعل الذي لا يتقيد بقواعد وقيم ومعايير أخلاقية.

الانتماء الطبقي للإرهابيين

من المفارقة أن نجد أن معظم الإرهابيين هم من الطبقة الوسطى، حيث خلصت دراسة أميركية إلى أن غالبية الإرهابيين ينتمون إلى الطبقة الوسطى وأنهم تلقوا تعليماً حديثاً ولم يتعرضوا لغسل دماغ. ووجدت الدراسة الميدانية، التي شملت ١٥٠ مشبوهاً بالإرهاب، أن دوافع الإرهاب معقدة، وأن نظريات علم النفس الغربية عاجزة عن تفسير بعض دوافع الإرهابيين. ففي كتاب **فهم شبكة الإرهاب** لمارك سيغمان، وهو عالم نفس سياسي أميركي عمل في سفارات أميركية في الخارج وقام بعقد حلقات بحث مع المجاهدين الأفغان لمعرفة انتماءاتهم الطبقية، وجد أن نصف هؤلاء ينتمون إلى منطقة الشرق الأوسط وبعضهم من شمال أفريقيا، إلى جانب غربيون اعتنقوا الإسلام. وقد تبيّن له أن أكثر من نصف هؤلاء من الطبقة المتوسطة وثلثهم من الطبقة الفقيرة، خصوصاً من شمال أفريقيا، وأكثر من ربعهم من الطبقة الغنية، وخاصةً من دول الخليج، ومعظم الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام هم من الطبقة الفقيرة أيضاً.

كما وجد أن من بين هؤلاء ١٢ شخصاً يحملون شهادات عليا وأكثر من ٨٠ منهم يحمل شهادة جامعية، وأن الغالبية منهم درسوا في مدارس حديثة وقليل منهم درس في مدارس دينية، كما أن بعض هؤلاء الإرهابيين من خريجي الجامعات الأوربية والأميركية. ولكن الملاحظ أن الدراسة بيّنت أن هؤلاء "لم يتعودوا على الحياة في الغرب مثلما تعودوا على الحياة في دولهم الشرقية". وأوضحت الدراسة أن بعض الإرهابيين الذين حصلوا على شهادات جامعية عالية في الهندسة والطب، مثل أيمن الظواهري والمهندس محمد عبد السلام فرج، قائد تنظيم الجهاد في مصر، والمهندس

أبو حمزة المصري والمهندس محمد عطا، تخصصوا في علوم عربية ودينية وأصبحوا من المتشددين في تفسير النصوص الدينية في الغالب.

كما وجدت الدراسة أن ٥٠٪ من الإرهابيين المشمولين بالدراسة تلقوا تربية دينية عندما كانوا صغاراً في السن، ومعظمهم من شمال أفريقيا، وأن تسعة منهم فقط تربوا تربية مسيحية قبل أن يعتنقوا الإسلام، وأن ٦٠٪ ممن شملتهم الدراسة مهنيون والبقية حرفيون وغير حرفيين وغالبيتهم من شمال أفريقيا. وتطرقت الدراسة إلى أن ٧٠٪ من الإرهابيين متزوجون، وللغالبية منهم أولاد، بالرغم من النظرية التي تقول إن "حياة الخطر التي يعيشونها تحتّم عليهم عدم تحمّل مسؤوليات عائلية وعدم ترك أرامل وأيتام إذا قتلوا"، وأن واحداً منهم فقط شاذ جنسياً.

وقد لاحظ المؤلف أن الإرهابيين يقللون من قيمة المرأة بجعلها، أولاً، وسيلة لتوثيق علاقات سياسية لا صلة لها بالعلاقة الزوجية و، ثانياً، أن أغلب الزوجات لم يكنّ يعرفن أن أزواجهن إرهابيون و، ثالثاً، أن علاقات هؤلاء الإرهابيين قائمة على أساس أن "مسؤوليات الزوج خارج البيت تعدّ من شؤونه الخاصة".[1]

ما هي أسباب التوسّع السريع لتنظيم "داعش"؟

يرى عالم الاجتماع السياسي الأمريكي إريك دافيس، في تحليله السوسيولوجي للتوسّع السريع والمذهل لتنظيم الدولة الإسلامية (داعش) في سوريا والعراق وامتداد هجماته في شمالي العراق ومحاولاته الوصول إلى مدينة أربيل الكردستانية وتقدمه باتجاه حلب السورية، أن التهديد الإرهابي ما عاد يطول العراق وسوريا فحسب يل يستهدف ما هو أبعد من ذلك وأنه ينمو بشكل مستمر. كما أن الجهود المستمرة التي يبذلها داعش لشرعنة وتبرير وجوده وتحقيق أهدافه وإصراره على تأسيس "خلافة" جديدة تجعله الحركة الأكثر بروزاً في القرن الحادي والعشرين لحد الآن.

وفي الوقت الذي لم ينعت تنظيم القاعدة نفسه أبداً بالدولة، وظلّ تركيزه الأساسي هو مجابهة الغرب، فإن تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) اعتمد تسمية "الدولة الإسلامية

1 Marc Sagmam, *Understanding Terror Netwerk*, Pennsylvania press, 2004.

في العراق" منذ العام ٢٠٠٤، وأنه يسعى إلى خلق "أمة – دولة" حديثة، وأن هدفه هو حيازة الأراضي في الشرق الأوسط ولاسيما في سوريا والعراق. وإن من أولويات استراتيجيته هو تبنيه فكرة وجود عدوان غربي مستمر له جذور تاريخية ضد الإسلام وتوصيف الغربيين بكونهم "صليبيين". ومسعاه الأساس هو إلغاء الحدود في الشرق الأوسط التي رسمتها معاهدة سايكس بيكو عام ١٩١٦ وإقامة الخلافة الإسلامية.

وقد تأثر بهذا التوجه كثيرٌ من المسلمين ممن يعتقدون أن للغرب أطماعاً استعمارية جديدة، وأن هذا التنظيم هو النقيض لرجال الدين المسلمين الخاضعين لإملاءات الغرب، وأن جهاد المسلمين هو "جهاد دفاعي" لحماية الدين الإسلامي من الصليبيين الجدد. وهذه التوجهات هي توظيف نظريات المؤامرة والترويج لفكرة الضحية من أجل تعبئة أعضائها وخلق التضامن بينهم، وهي نفس الفكرة القائلة إن "الغربنة" هي نوع من مرض يجب استئصاله بأي ثمن كان.

إن نمط التفكير هذا يساعد في تفسير كيف أن تنظيم الدولة الإسلامية يجرد الأشخاص من إنسانيتهم إلى الحد الذي يصبح فيه قتل الغربيين شكلاً من أشكال التطهير والتنقية، أي استئصالاً للمرض. كما أن تنظيم الدولة الإسلامية يعمل على إغواء أتباعه للتصديق بأن الأعمال الوحشية التي يقومون بها إنما هي من أجل قضية نبيلة. وقد نجح في تحقيق المواءمة مع قبائل ومناطق سنية واسعة وقعت تحت سيطرته، خصوصاً بعد أن وجد فيها حواضن مهيأة لتقبل أفكاره الواعدة. فهو قدّم لهم تنازلات عقائدية مؤقتة من أجل تحقيق نجاحات عسكرية ومالية، ولكنه بدأ يفرض قوانينه القاسية على المواطنين هناك بعد أن سيطر على مناطق شاسعة.

من جانب آخر يجب ألاّ ننظر إلى عقيدة داعش فحسب، فالفراغ الأيديولوجي في العراق وسوريا في حقبة ما بعد انهيار المشروع القومي العربي بوصفه عقيدة وحدوية علمانية، وكذلك فشل الحركات الإسلامية المعتدلة وعدم وجود عقائد أيديولوجية فاعلة بضمنها غياب الديمقراطية، أدّى إلى خلق فضاء أيديولوجي سعى التنظيم إلى ملئه، فضلاً عن ارتباط مشروع الدولة العربية بالفساد وأنظمة الحزب الواحد المعروفة بانتهاك حقوق الإنسان. وكانت عملية تجنيد الأعضاء قد اتخذت عدة أهداف ووسائل مختلفة منها استغلال التنظيم غضب مجتمع السنة العرب

وسيطرة الشيعة على الحكومة في بغداد وسيطرة العلويين على الحكم في سوريا، إلى جانب المصدر الأكثر حداثةً لتجنيد الشباب القادمين من الشيشان وتركيا والدول العربية وأوروبا الذين لديهم أسباب متعددة للانجذاب نحو تنظيم الدولة الإسلامية. ففي أوروبا يجد الشباب أنهم يعيشون في بطالة في بلدان ذات مستويات معيشية عالية، ولأنهم لا يستطيعون الاستمتاع بها ويشعرون أنهم يعيشون في مجتمعات معادية للإسلام ولذلك لا يستطيعون الاندماج بمجتمعاتهم، والانضمام لتنظيم الدولة الإسلامية يمنح معنىً لحياة كثيرين من الشباب لأنهم أصبحوا يقاتلون من أجل قضية معينة. وهذا يربط الشباب بعصر ذهبي وهمي كان سائداً في عصر الإسلام الأول وبأن مساهمتهم في الجهاد سوف يساعد في إحياء أمجاد الخلافة الإسلامية. كما أن تنظيم الدولة الإسلامية يمنح الشباب بشكل عام شعوراً زائفاً بالقوة، خصوصاً عند حصولهم على الأسلحة التي تمكّنهم من إرعاب الآخرين، وهذا يمثّل بالنسبة لهم ترياقاً لمشاعر التهميش والاستلاب التي كانت تنتابهم في بيئاتهم السابقة.

وبالإضافة إلى ذلك تتغذّى هذه العمليات من عامل آخر هو الطبيعة الأبوية التسلطية المتطرفة للتنظيم عن طريق تغاضيه عن ممارسة العبودية الجنسية وعمليات الاغتصاب وجهاد النكاح وعدم احترام المرأة وامتهانها والتفسيرات المتطرفة للحديث والسنّة مما يساعد الشباب الذكور، ممن يشعرون بالعجز عن مواجهة الأنظمة التسلطية، على الشعور بأن إخضاع النساء يغدو عندهم وسيلةً أخرى لتحقيق شعورهم الزائف بالسلطة.

ومما يساعد على انتشار فكر التنظيم هو امتلاكه لفريق محترف من أعضاء متخصصين في التكنولوجيا ووسائل الاتصال الاجتماعي والقرصنة الالكترونية لاختراق أنظمة الحاسوب في كل أنحاء العالم.[1]

وتعتقد الباحثة المتخصصة في قضايا الإرهاب في معهد كارنيجي للشرق الأوسط مها يحيى أن من الصعب فهم أسباب انجذاب الشباب العربي والمسلم ل"الدولة الإسلامية" وتتساءل: فما الذي يدفع شاباً مصرياً مثل إسلام يكن، وهو مغني راب وكان يدرس في إحدى الجامعات الفرنسية، أن يهجر حياته في القاهرة ليظهر على شريط يوتيوب شاهراً سيفه في العراق؟ ولماذا ينضمّ شباب أوروبيون من أصول عربية

1 Eric Davis, "Isis's Strategie Threat: Ideology, Recruitment and Political Economy", *The Middle East* - bloodspots, 17.08.2014.

أو مسلمة، وحتى فتيات في الثالثة عشرة من العمر، إلى "الدولة الإسلامية"؟!
تقول السيدة مها:

من المفروض، كما يعتقد كثيرون، أن الدين أو وسائل الاتصال الاجتماعي هما الدافعان الأساسيان للعدد المتزايد ممن ينضمون إلى المجاهدين في العراق وسورية. والحقيقة أن هناك أسباباً متعددة ولكن يمكننا التركيز على خمسة أسباب بارزة توضح سر انجذاب الشباب إلى الجهاد وهي:

أولاً: إن الدولة في الحكومات العربية المختلفة كانت قد فاقمت الخلل الأساسي في التعاقد الاجتماعي القائم على مقايضة حقوق المواطنين السياسية والمدنية برفاههم الاجتماعي. فمنذ الثمانينيات قامت الحكومات العربية بسلسلة من السياسات الاجتماعية القصيرة النظر، استهدفت الأنظمة التعليمية والتربوية والهوية والمواطنة والرعاية الاجتماعية، التي عزّزت بشكل عام سياسة التحول التدريجي نحو الخطاب الإسلامي المحافظ والعابر للحدود. وقد تجلّى فشل أنظمة التعليم في تناول الكثير من مثالب العملية التربوية على صعد عدة. فبدلاً من غرس الوعي المدني ومبادئ المواطنة وقيم التضامن الاجتماعي وقبول الآخر والتركيز على المهارات التحليلية الضرورية والتفكير النقدي، اعتمدت المناهج المدرسية على الأساليب التلقينية وليس التفاعلية، وعدم إخضاع السلطة الهرمية إلى النقد والمساءلة. كما عزّزت مناهج التاريخ والتربية الدينية عقلية الـ"نحن" في مواجهة الـ"هم"، على أسس عرقية وأيديولوجية وطائفية، ما جعل الشباب عرضة لتأثيرات شتى وساهم في انتشار الأيديولوجيات المتشدّدة والفكر العقائدي التلقيني المبكر عند الأطفال والشباب.

ثانياً: لقد قوضت برامج التحرر الاقتصادي في الربع الأخير من القرن المنصرم أنظمة الرعاية الاجتماعية القائمة، وألغيت ضمانات التوظيف في القطاع العام من دون تقديم بدائل، ولم تعزّز الحكومات الاستثمارات في القطاعات الإنتاجية، ولم يولد اقتصادها العدد الكافي

من الوظائف المطلوبة ولا النوعية الضرورية. كما أن انعدام الفرص الاقتصادية وضعف نظام الرعاية الاجتماعية أديا إلى اللجوء إلى أطراف أخرى بديلة عن الدولة والقطاعات الاقتصادية القانونية. ونتيجةً لذلك تضاعف نمو اقتصاديات الظل الموازية، وهو ما حرم الكثيرين من الحصول على أي شكل من أشكال الضمان الاجتماعي.

وتتفاقم مشكلة البطالة بين الشباب حيث تصل نسبة الشباب العرب العاطلين عن العمل إلى ٢٩%، كثيرون منهم حائزون على شهادات جامعية. ويرغم هذا الواقع المرير المواطنين على اللجوء إلى مؤسسات أخرى، كثير منها ذو طابع إسلامي، لتأمين لقمة عيشهم وإضفاء معنى أكبر على حياتهم.

وكانت القيادات العربية اعتبرت أن معظم الجماعات الإسلامية ذات أجندات اجتماعية لا سياسية، وبالتالي فهي غير مهدِّدة لأنظمة حكمها، وقد شجّعها ذلك على القيام بمبادرات محلية وتوفير المساعدات الاجتماعية كجزء من استراتيجيتها لمحاربة الأحزاب اليسارية العلمانية.

ثالثاً: لم يرافق التحرر الاقتصادي تحرر في الحقوق السياسية، وإنما نتج عنه سوء الحكم والفساد وانعدام المساواة، وتولّد شعور راسخ بالظلم زاده القمع والعنف الذي تعرّض له المواطنون على أيدي حكوماتهم باعتبارهم خطراً على الأمن الوطني. وقد أفاد استطلاع للرأي بأن حوالي ٥٥% من المواطنين لا يثقون بحكوماتهم الوطنية أو بنخبهم السياسية، وأن أكثر من ٩١% منهم يعتبرون أن الفساد الإداري والمالي مستشرٍ، فيما يشعر ٢١% منهم فقط بأن القانون يعامل المواطنين بشكل متساوٍ.

رابعاً: ومع ربيع لم يتسنَّ له أن يزدهر، زادت مواجهة الانتفاضات الأمور سوءاً. فالقمع القاسي للحراك الشعبي في بعض الدول، والذي اصطبغ أحياناً بصبغة أيديولوجية أو طائفية، فاقم الصراع المجتمعي وأجّج الاستقطاب الاجتماعي والتوترات الطائفية وأحدث تصدعات في المجتمعات العربية، ولدت شعوراً عميقاً بالتهميش لدى الشباب الذين يشعرون بالقوة والقدرة على التأثير بفضل انتفاضاتهم التي أطاحت

بروؤساء متسلطين، وهم يبحثون عن مغزى لحياتهم وتوكيد لهويتهم.

ويستخدم تنظيم "داعش" اليوم استراتيجيات عدة لاستغلال الحرمان المتزايد لدى الشباب، ويعدهم بتحقيق ما فشلت الدولة العلمانية في تحقيقه: الحكم العادل والإنصاف. وهو ما يُغري الشباب بوعود شتى منها الحياة الأفضل، بما فيها الوظائف وحتى الزوجات، وبذلك يؤمّن لهم ما لا تستطيع الدولة المدنية تحقيقه. كما يسلّط الضوء في دعاياته ومنشوراته على الإنترنت على عدد من السرديات الدينية. إضافةً إلى ذلك، يتلاعب تنظيم "داعش" بحذاقة بالمشاعر الطائفية ويستغل شعور الضحية المتنامي لدى هؤلاء الشباب.

وقد استخدمت حكومات عربية كثيرة الطائفية أداةً لتوطيد نفوذها السياسي، عبر إقصاء المجموعات الإثنية والدينية عن العمليات السياسية، كما تستغل اليوم بعض الدول الفزاعة المذهبية في التنافس السياسي الإقليمي. يتجلى ذلك في الصراعات التي يشهدها العالم العربي على أنه أحدث انعكاس لصراع عمره ١٤٠٠ عام بين السنّة والشيعة. فيتحوّل الصراع السياسي إلى رسالة لملايين السنّة في المنطقة مفادها أن "الشيعة آتون للقضاء عليكم". ويتخذ لجوء الشباب السنّة الساخطين من تردّي الأوضاع إلى المجموعات المتشدّدة التي تظهر قوتها على الأرض بإنجازات عسكرية لم يتخيلها أحد، تحمل طابع الدفاع عن طائفتهم.

خامساً وأخيراً: لا توجد ثقة في الغرب. فـ"الدولة" تسلط الضوء في سردياتها لإقناع العرب على تبنّي الغرب والمجتمع الدولي معايير مزدوجة في كل ما يتعلّق بالشؤون العربية. فالاحتلال المتواصل للأراضي الفلسطينية، والحصانة الواضحة التي تتمتع بها إسرائيل على رغم اعتداءاتها المتكررة، هما جرح لا يندمل لدى الكثيرين، إذ إن ٧٧% من العرب يشعرون أن قضية فلسطين عربية لا فلسطينية فقط، وإذ تدخّل الغرب وجيوشه في العراق وليبيا واليمن، فإنه فشل في دعم الانتفاضة المدنية في سورية وبناء الدولة في ليبيا والديموقراطية في مصر، وهو

> ما يعزّز تهمة الغرب بالنفاق والرياء. وهنا تبدو "الخلافة الإسلامية" وطموح بناء دولة جديدة لشباب كثيرين بديلاً منطقياً عن فشل العرب والمسلمين في تحصيل حقوقهم.[1]

وتخلص الباحثة في مقالها إلى أن تحقيق النصر على "الدولة الإسلامية" يكمن في ميادين قتالٍ عدة، الأولوية فيها لتغيير طريقة فهم الشباب للعالم وتقديم بدائل حقيقية للتغيير والتقدّم.

سيكولوجيا الإرهاب: التكفير بدل التفكير

يرى كثير من علماء النفس أنْ ليست هناك علاقة بين الإرهاب والديني والقومي والمذهبي، لأن من يمارس الإرهاب له مواصفات سيكولوجية عامة. فالإرهابي هو شخص مصاب بالعمى العام فلا يرى من الحقيقة سوى وجه واحد، هو ممارسة القتل والذبح وقطع الرؤوس بقسوة لتحقيق هدفه، حتى لو توفرت أمامه خيارات أخرى. فهو يكفّر بدل أن يفكّر في نتائج ما يقوم من أعمال إرهابية.

منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي انشغل علماء النفس بدراسة سيكولوجيا الإرهاب بعد اتساع موجة العمليات الإرهابية التي اجتاحت أوروبا، وخاصةً ألمانيا وإيطاليا والشرق الأوسط وغيرها، وحدوث عمليات اغتيال شخصيات سياسية هامة، ثم انتقال الإرهاب إلى الشرق وخاصةً إلى الدول العربية والإسلامية.

وبالرغم من إنجاز عدد كبير من البحوث والدراسات التي بحثت في سيكولوجيا العنف والإرهاب ومن خلفيات مختلفة، غير أنها لم تستطع تقديم إجابات شافية. وبعد دراسات وبحوث عديدة، علمية نظرية وميدانية، أجريت على عدد من الإرهابيين، لاحظ العلماء أنّ من النادر أن يعاني هؤلاء من أمراض نفسية، فيما عدا نسبة قليلة منهم تعاني من اضطراب في الشخصية التي تتميز بممارسة العنف المفرط. وعموماً فإن الأغلبية الساحقة من الإرهابيين، بما فيهم الانتحاريون، غير مصابين بأمراض نفسية أو

1 Maha Yahya, "The Ultimate fatal attracion: Five reasons people join Isis", *Carnegie mec.org*, 7 November 2014.

عقلية. غير أن العامل المشترك الذي يجمع بينهم هو إيمانهم العميق ويقينهم المطلق بأيديولوجيتهم الدينية المتطرفة، والأهم من ذلك يقينهم المطلق بصحة وعدالة ما يقومون به من أعمال إرهابية من دون أي تفكير بالنتائج المرتقبة من أعمالهم الإرهابية.

إن هذه الظاهرة السيكولوجية تبقى في غاية الغرابة والخطورة وتثير تساؤلات هامة منها: كيف يمكن لشخص سوي وغير مصاب باضطرابات نفسية أن يتحول إلى إرهابي لا يكترث لحياة وآلام الآخرين، بل ويفجّر نفسه وسطهم وهو منتشٍ من الفرح؟!

كان عالم النفس الأميركي أنتون كوبير قد أكّد، في موضوع الانحراف النفسي، أنْ "ليست هناك أية فروقات بين الإرهابي والجندي"، فكلاهما ينتقي أسلوب تحقيق أهدافه باستخدام السلاح. وقد أشار متري شانسكي، مؤلف كتاب **سيكولوجيا الإرهاب**، إلى أن علم النفس عاجز عن تأدية هذه المهمة. فمن وجهة النظر السيكولوجية ليس ثمة صورة متفق عليها للإرهابي بين علماء النفس، ومعنى هذا أن هذا الموضوع لا يرتبط بمجال علم النفس أو علم الأعصاب، وإنما بمجال أبعد وأعمق من ذلك، وعلينا أن نوجّه أنظارنا إلى مجال الاجتماع والثقافة والسياسة ونتساءل عن البواعث التي تدفع شخص ما إلى ارتكاب عمل إرهابي، بالرغم من أن تحليلات وتجارب علماء النفس تنجح، في كثير من الأحيان، في مساعدة أجهزة الأمن في مهماتهم غير السهلة.

كما أن علماء نفس آخرين وضعوا توصيفات لمختلف أنماط الشخصية التي تختار الانخراط في عمل إرهابي، ومن هؤلاء جيرالد بوست الذي وضع نمطين أو نوعين من الإرهابيين:

النمط الأول هو "الفوضوي - العقائدي"،

والنمط الثاني هو "القومي - الانفصالي".

فالأول غالباً ما يكون ضحية شجار مصيري وقع بين الوالدين، وهذا الشجار ينمّي لدى الطفل نزعة التمرد والعصيان على العائلة الأبوية، وبالدرجة الأولى على الأب. وبسبب التطابق بين الولاء للأب والولاء للنظام السياسي القائم يتحول التمرد من الأب إلى السلطة. أما الثاني فيرى بوست أنه لا يتحرك ضد النظام السياسي في بلده وإنما ينحو عدو خارجي، لأنه، بحسب بوست، كان قد شارك أبويه في معاناتهما وبقي مطيعاً لهما.[1]

---

١ فالح الحمراني، "سيكولوجيا الإرهاب"، **إيلاف**، ٦ سبتمبر ٢٠٠٤.

وبالرغم من قلة الدراسات والبحوث العلمية التي تلقي ضوءاً على العوامل السيكولوجية التي تدفع الأفراد إلى أن يصبحوا إرهابيين، فإن هناك نظريات يطرحها علماء نفس ومفكرون آخرون يحاولون فيها تفسير عملية التغير السيكولوجي التي يمر بها الفرد ليغدو إرهابياً. وغالباً ما تبدأ هذه العملية باختزال هوية الآخر إلى هوية أحادية مسطحة واعتباره كافراً وعميلاً خائناً، وفي ذات الوقت اختزال هوية الذات إلى هوية أحادية واعتبار نفسه مجاهداً ومقاتلاً وشهيداً. إن انتزاع صفة الآدمية عن العدو يحوّله إلى كائن لا قيمة له ولا يستحق الحياة. وإن اليقين الراسخ الذي يملكه الإرهابي هي حالة اعتقاد مشابهة لحالات المرض العقلي الذهاني التي تتميز باعتقاد لا يتزحزح بالأوهام التي غالباً ما تؤدي إلى اضطرابات في السلوك، بالرغم من أن عدداً من علماء النفس يرون أن حالة اليقين عند الإرهابي لا تعتبر دوماً مرضاً عقلياً وذلك لأن اعتقاد الإرهابي وسلوكه لا يشوبه اضطراب واضح، وهذا يعود إلى الأيديولوجية التي تحتوي على عناصر إضافية تختزل العلاقة مع الآخر بكونه كافراً وعدواً، وبذلك يسهل انتزاع آدميته. هذه الأيديولوجية تعطي التبريرات الكافية لاستخدام العنف المنفلت نحو الآخر ومن الممكن أن تؤدي إلى الإرهاب.[1]

إن أخطر ما في ظاهرة تفشي ظوهر العنف والإرهاب والتطرف والتكفير، لأول مرة في العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث، وتصاعد وتائره كمّاً ونوعاً، وامتداده في رقعة جغرافية واسعة تمتد من الغرب إلى إندونيسيا، ليصل إلى مناطق ودول وحضارات بحيث يتحول إلى مصدر خطر كبير على العالم الإنساني وعلى الإسلام نفسه، هو جانبها اللامرئي، وهو عالم الأفكار الأيديولوجية التكفيرية التي تزوّد الإرادة بطاقة حيوية على الانتقام والقتل. إن هذه الظاهرة لم تنتشر إلا بعد أن وجدت لها دوافعَ وأسباباً وتربةً حاضنةً مولدةً لها.

ويرى عالم النفس قاسم حسين صالح أن الانجذاب نحو التطرف هو بسبب أن الإسلاميين المتطرفين وجدوا أنفسهم محاصرين بثلاثة أنواع من الأطواق الخانقة وهي:

أولاً- حصار خارجي يتمثل بدول الغرب الكبرى،

ثانياً- حصار داخلي يتمثل بالأنظمة السياسية القائمة،

---

١ رياض عبد، "سيكولوجيا الارهاب"، إيلاف، ٢٠٠٧/٢/٩.

وثالثاً- حصار الحركات والتيارات اليسارية والعلمانية وغيرها.

إن نزعة الإنسان إلى البقاء تدفعه إلى فك الحصار عن نفسه بأية وسيلة كانت والتحرر من هذه الأطواق الخانقة.

والإرهابيون مخلصون تماماً لمعتقداتهم فلا يوجد أكثر إخلاصاً للمعتقد من أن يضحّي الفرد بحياته من أجله، ولا فرق من حيث الفعل النفسي والإدراكي بين إرهابي يشدّ نفسه بحزام ناسف ليفجّرها بين حشدٍ من الناس وبين عمر المختار الذي يضحّي بنفسه من أجل وطنه، فكلاهما ينتهي إلى نهاية واحدة: تدمير الذات وإفنائها، والفرق يكمن في المعتقد. فالسياسي الذي يخيّر بين الإعدام وبين التخلي عن معتقده ويختار الإعدام إنما يضحّي بنفسه من أجل هدف واقعي يراه خيراً وجيداً للناس، ولا يلحق الأذى بالآخرين وإنما يتعاطف معهم، فيما يؤدي تدمير الإرهابي الانتحاري لنفسه إلى ارتكاب جريمة بقتل نفوس بريئة وإلحاق الأذى بآخرين من أجل هدف خيالي نسجه في تفكيره ومعتقده ويراه الآخرون هدفاً وهمياً أو باطلاً. الخلل ليس في الإنسان بحد ذاته وإنما في طبيعة معتقده الذي يجيز له الفتك بأرواح بريئة من الناس ومن أبناء قومه أو غيرهم، فهو يستهدف الآخرين عن قصد، ولا يعتبر عمله هذا جريمة، لأنه لا يهتم أبداً بأن من قتل نفساً بريئة كأنما قتل الناس أجمعين. والإرهابي عُصابي، فهو يفقد الوعي والمرونة في التعامل مع الأمور ولا يجد أمامه إلا حلاً واحداً لكل قضية تسيطر على تفكيره وتجبره على القيام به بعناد، حتى لو كان فيه فناؤه.[1]

إذن كيف يفكر الإرهابي وما هي دوافعه وحججه وتبريراته وأي منطق يستخدم؟ كل هذه الأسئلة جعلت علماء الاجتماع وعلماء النفس وغيرهم يحتارون في الإجابة عليها، مع أن البعض منهم حاول دراسة دوافع هذه الأعمال الإرهابية وخاصةً حين يفجّر الانتحاري نفسه بحزام ناسف أو سيارة مفخخة، وسط سوق شعبي أو مدرسة أو جامع أو أي مكان آخر، فيبيد العشرات من الأبرياء، دون أن يشعر بأي ذنب أو حزن! والأكثر غرابةً في الأمر أنه يقتل نفسه أو يفجّرها بحزام ناسف وهو منتشٍ من الفرح وفي حلم لقاء حور العين في الجنة التي وعد بها شيوخ الوهابية.

والحقيقة أن وراء هذه الأعمال الانتحارية أسباباً ودوافع مختلفة ومعقدة، اجتماعية

---

١ قاسم حسين صالح، "التحليل النفسي لثقافة الإرهاب"، موقع الفيحاء، ١٦/٩/٢٠٠٦.

ونفسية ودينية وسياسية، فليس من السهولة معرفة دوافع من يقوم بتفجير نفسه، بسيارة مفخخة أو بحزام ناسف أو غيرهما، إلا بإيمانه وبقناعته التامة بأنه يقوم بذلك من أجل قضية يؤمن بها. وليس من الضروري أن يكون الانتحاري شخصاً بسيطاً وساذجاً أو معتوهاً أو مريضاً نفسياً أو قلقاً معقداً يمكن استدراجه بسهولة وتوظيفه في العمليات الانتحارية، فهناك عدد من الانتحاريين الذين انخرطوا في الحركات الإرهابية، وشاركوا في هجمات ١١ سبتمبر عن إيمان وقناعة، هم من المتعلمين ومن حملة الشهادات العالية. كما أن هناك من انخرط في العمليات الإرهابية لأسباب مازوشية استلابية، يأساً من الحياة وهروباً منها بسبب دوافع سيكولوجية مرضية أخرى أو حباً في الظهور أو لأسباب سادية بدافع العنف والتسلط على الآخرين.

ويرى عالم النفس اللبناني أسامة دحدوح أن المنتحر يصنّف في خانات عدة، فهو يعيش في حالة نفسية يطلق عليها Paranoiaque، وهي شغف كبير لشعور داخلي مكوّن داخله، وهذا الشعور يولّد لديه شغفاً تجاهه ليفكّر ماذا يمكن أن يفعل لهذا الشعور؟ فهو يضحّي بنفسه وحياته أو أكثر من ذلك فداءً لهذا الشغف الداخلي الذي يسكنه، وقد تصل به حالته النفسية إلى حد الهذيان. هذه الحالة النفسية تصيب الأشخاص الذين يؤمنون بفكر معين بحيث تتكون في رأس هذا الإنسان أفكار يعلم الجميع أنها خاطئة ولكنه مقتنع بأنها صائبة في المطلق إلى درجة الهذيان.

ويشير دحدوح إلى أن من المهم جداً معرفة أن الإنسان المصاب بهذه الحالة من المؤكد أنّ لديه قابلية داخلية Idealiste Passionne، أي أنها خُلقت مع الإنسان وفي رأسه. وإن أي إنسان ليس لديه هذه القابلية الداخلية في رأسه أساساً، مهما حاولنا زرع أفكار في رأسه لن يقدم على فعل الانتحار، ولكن إذا كانت لديه هذه القابلية الداخلية الموجودة أساساً، وتأتي التربية والمحيط الاجتماعي لتغذية فكرته وتنميتها وتقويتها وجعلها قابلةً للتنفيذ، خاصةً في الحالات الجماعية التي تجمعهم هذه الحالة النفسية ويغذون بعضهم بعضاً، وبالتالي يعيشون الواقع الذي يشعرون به معاً فيُقوّون حالة اليأس. ولكن هذه الحالة مهما وصلت حدتها فلن يفكر الإنسان معها بنحر الآخرين، بل فقط يقتل نفسه.[١]

١ مارلين وهبة، "لماذا ينتظر الانتحاري في الصف لتفجير نفسه؟"، جريدة **الجمهورية**، بيروت، ٢٦ فبراير ٢٠١٤.

دوافع الانخراط في الحركات الإرهابية

يجمع المتخصصون في دراسة الحركات الإرهابية على الأساليب والوسائل الرئيسية التي تلعب دوراً هاماً في دفع الشباب للانخراط في الحركات الجهادية المتطرفة، وهي كما يلي:

أولاً- حملات التحريض الديني

غالباً ما توجَّه حملات التحريض الديني - العقائدي ضد الآخر المختلف دينياً وطائفياً حيث يشنّ كثير من المشايخ ورجال الدين السلفيين فتاوى تتضمن حملات شعواء ضد من يطلقون عليهم صفة الكفار والزنادقة والمارقين عن الدين من غير المسلمين والعلمانيين وغير المؤمنين، ويحثون أنصارهم على الجهاد والشهادة في سبيل الله للذهاب إلى الجنة، بالرغم من أن استخدام مفهوم الشهادة هو استخدام خاطئ، حيث يرى الشيخ إبراهيم الزعبي أن معنى الشهادة الحقيقية هو ليس الشهادة بالانتحار، فالشهادة هي حالة تكون عند الاحتضار وليس اسماً لعملية القتل أثناء المعركة. وقد بيّن النبي محمد الخصال السبع التي يمنحها الله للشهيد فقال: "للشهيد عند الله سبع خصال: يغفر له في أوّل دفعة من دمه، ويرى مقعده من الجنة، ويحلّ حلّة الإيمان، ويزوَّج اثنتان وسبعون زوجة من الحور العين، ويُجار من عذاب القبر، ويأمن الفزع الأكبر، ويوضَع على رأسه تاج الوقار الياقوتة منه خير من الدنيا وما فيها، ويشفع في سبعين إنساناً من أهل بيته". وقد سُمّي الشهيد شهيداً لأنّه شهد تلك الأمور الغيبية أساساً والتي تقرّر شرعاً أنّها مكافآت ومِنح من الله.

"وقد علّق البعض على ذلك بأن الانتحارين علق في أذهانهم من الخصال السبع واحدة أو اثنتان، متأثرين بتحريضات وفتاوى بعض المشايخ وخطبهم، وفهموا أن مكافأة الشهيد كبيرة، ليس أولها الجنة وليس آخرها الحوريات الـ ٧٠، بل إنه سيزاد له من الله كلما كبرت شهادته وعظمت تضحياته".[١]

وتستند حملات التحريض والتعبئة العقائدية لدى السلفيين أساساً على الوضع

١ مارلين وهبة، "لماذا ينتظر الانتحاري في الصف لتفجير نفسه؟"، مصدر سابق.

السياسي الدولي، والهيمنة الأميركية، والحرب على أفغانستان والعراق، وانحياز الولايات المتحدة الأميركية لإسرائيل، وكذلك سنّ قوانين مكافحة الإرهاب في كثير من الدول من جهة، وحالات التهميش والإقصاء لعدد كبير من الشباب من جهة ثانية، وكذلك الدعاية السلفية المبرمجة وتأثيرها الحاسم في إثارة الحماس الديني في سلوكيات الشباب السلفي واستجاباتهم السريعة لها. كما أن الانفجار الإعلامي ووسائل الاتصال الالكترونية الحديثة والفضائيات الخليجية التي ساعدت كثيراً على تأجيج العواطف الدينية وصعود التيار السلفي، وكذلك تأثير شيوخ ودعاة الحركة السلفية في مصر والسعودية وقطر والفتاوى المعلنة في الفضائيات والدروس الروحية والعقائدية والتركيز على بطولات المجاهدين في أفغانستان والعراق والتهويل فيها إلى حد الخرافة... كل هذه العوامل، الشعورية واللاشعورية، تدخل عقول وقلوب الشباب السلفيين بسهولة.

ويرى عدد من المتخصصين في الحركات الإرهابية أن المسؤولية تقع بالدرجة الأولى على من أدخل البلاد العربية والإسلامية في نفق مظلم من أعمال العنف والقتل والإرهاب، وهم بلا شك دعاة الفتنة والتكفير والجهاد والإفتاء في المسائل السياسية بعلم أو بغير علم، وخاصةً شيوخ المساجد المتطرفين. إن هذه الظاهرة الخطيرة ما كان لها أن تنمو بهذا الشكل لو لم تجد التشجيع الفكري والدعم المالي من مستويات عليا في الدول العربية والإسلامية، والتي توفر لها من رعاية وعطاءات وتعبّئ الشباب وتوجههم لتحريك مشاعرهم الدينية والتصدي للخصوم السياسيين.

وتعبّر خطب مشايخ المجاهدين المحرضة ووصاياهم، وكذلك أشرطة فيديو عدة، عن الطرق والأساليب التي يتبعها شيوخ المجاهدين في التأثير على عقلية الشباب وحثهم على الجهاد للذهاب إلى الجنة للقاء الحور العين. ومن وصية أحد المجاهدين الشباب نقتطف ما يلي: "أيها المجاهدون الأبرار قد جاء اليوم الذي كنت أنتظره، ذلك اليوم الذي أدكّ فيه بأشلائي ودمائي صروح الكفر والطغيان ونصرة دين الواحد الديان ورجائي لما عند الله من حور وجنان".

وفي شريط متلفز لأحد المغاربة المجاهدين الشباب نجا من الموت وكان زميله يسأله: "ماذا رأيت في غيبوبتك؟" فأجاب بضحكة خجلة وقد طأطأ رأسه حياءً: "شفت الكثير، شفت حورية جميلة... جميلة كثير وبزولها (صدرها) كبير وكانت لابسة أخضر...".

وفي شريط آخر لإرهابي من سوريا بعد إصابته برصاصة قاتلة نقل على إثرها إلى المستشفى وهو في حالة احتضار، وعندما سأله أحد أخوته في الجهاد وهو يحتضنه ويلحّ عليه بالسؤال: "عم تشوف الحور؟!".

وفي رسالة لمحمد عطا، أحد مهاجمي برجي منهاتن في نيويورك عام ٢٠١١، كتبها بخط يده يوصي فيها المجاهدين يقول فيها: "ليكن صدرك منشرحاً فإنه ما بينك وبين زواجك إلا لحظات يسيرة. لا تظهر عليك مظاهر الارتباك وشُدّ الأعصاب وكن فرحاً مطمئناً بعمل يحبه الله ويرضاه ثم سيكون بإذن الله تقضيه مع الحور العين في الجنة، وكبّر فإن التكبير يُدخل الرعب في قلوب الكافرين، واعلموا أن الجنات قد تزيّنت لكم بأحلى حللها والحور تناديكم أن أقبل يا وليّ الله، وهي لبست أحلى حللها...".[١]

لقد حوّل بعض المشايخ والمجاهدين الجهاد في سبيل الله، الذي هو إعلاء كلمة الله وليس من أجل القتل والموت في معارك وهمية، منابرَ المسلمين التي تدعو إلى الخير والمحبة والتسامح إلى منابر للشر والعدوانية والانتحار العبثي، بإصدار فتاوى تحث وتحرض على زرع الفتنة والقتل والذبح وتدفعهم للقتال والموت في سبيل الله للحصول على الشهادة من أجل لقاء حور العين في الجنة. ومثل هذه الفتاوى تحاول تطويع الدين الإسلامي وتحويله إلى مجرد منظمات إرهابية معادية للإسلام والمسلمين بالدرجة الأولى، وتوجّه حقدها وانتقامها ضد المدنيين العزل والأبرياء من أصحاب الديانات والطوائف الأخرى غير الإسلامية، وكذلك ضد الجيش والأمن والشرطة وكل من لا يتبع تعاليم القاعدة. كما يرافق شعارات التحريض الدينية مراسم وطقوس تقام في مناسبات معينة وتجري في نوبات من الاضطرابات السيكو- فيزيولوجية وهلوسات بصرية مع هيجان ينعدم فيه الوعي والإحساس بالألم نحو الذات ونحو الآخر المستهدف ليساعد في الإمعان في القتل والتدمير.

ويلعب تنظيم القاعدة بعقول الشباب السذّج والمعقّدين نفسياً ويعدونهم بتطمين رغباتهم الجنسية مما يجعلهم لا يترددون في فعل أي شيء وإن كان الثمن مجازر فظيعة وتصفيات جسدية ونحر الرؤوس، لأن الحور العين ينتظرونهم على مقربة من

١ انظر: سيدة بن علي، "عشاق الحور العين"، الحوار المتمدن، ٢٠١٤/١١/١١؛ وكذلك عبد الله عزام، حور العين (كتاب الكتروني)، htto\\:adel-ebooks>sheikh-3arab.hkfo.

ساحات تنفيذ عملياتهم الإجرامية.

وتُشجَّع فتوى جهاد النكاح، وهي فتوى مجهولة انتشرت على هامش الحرب السورية ونُسبت إلى الداعية السعودي محمد العريفي، الذي نفى مسؤوليته عن الفتوى وقال إنها مفبركة. وهذه الفتاوى تدعو النساء المسلمات إلى التوجه إلى الأراضي السورية التي تسيطر عليها القاعدة من أجل ممارسة نوع خاص من الجهاد، أي إمتاع المقاتلين في سوريا لساعات محدودة وبعقود زواج شفهية من أجل تشجيعهم على القتال. وقد نشرت وسائل الإعلام أن أكثر من ١٣ فتاة تونسية استجابت لهذه الفتوى التي أثارت ردود أفعال غاضبة من المسلمين ومن منظمات المجتمع المدني التي اعتبرت ذلك اختراقاً للقيم الإنسانية التي تقوم على احترام حقوق المرأة وصيانة كرامتها. كما كشفت أسرة فتاة تونسية ظهرت على شاشة التلفزيون التونسي تستنجد بالمسؤولين لحفظ بنات تونس بعدما هربت ابنتهم إلى سوريا لتمارس جهاد النكاح بناءً على فتوى الشيخ محمد العريفي.[١]

وبحسب وكالات الأنباء العربية والأجنبية قام داعش بتجنيد عشرات الفتيات الأوربيات اللواتي سافرن إلى سوريا والعراق من أجل القتال في صفوف المجاهدين وتحقيق حلمهن بجهاد النكاح. إن أغلب هؤلاء الفتيات غادرن بلادهن إلى مصير مجهول دون موافقة الأهل.

وبحسب مركز بحوث شؤون التطرف بجامعة انتورين البلجيكية فإن تزايد حدة الإسلاموفوبيا وصعود الأحزاب اليمينية في أوروبا من الأسباب التي تدفع الفتيات الأوربيات للانضمام إلى التنظيمات الإرهابية. وغالباً ما تلعب طفولة تلك الفتيات البائسة دوراً مهماً في ذلك، حيث يجهد البعض منهن، اللواتي لا مكان لهن في المجتمع الذي يعشن فيه ويشعرن فيه بالإقصاء من جهات عديدة حتى من بعض المسلمين، لذلك عندما يتواصلون عبر الانترنت مع فتيات مسلمات يشاركهن نفس الشعور بالإحباط يشجّعهن على القدوم إلى سوريا للجهاد ويرسمن لهنّ حياة مثالية في دولة الخلافة الإسلامية.[٢]

١ "فتوى جهاد المناكحة"، **ويكيبيديا-الموسوعة الحرة**؛ "شيوخ خليجيون يستغلون أجساد النساء"، **القدس العربي**، ٢٨/٣/٢٠١٣؛ إيمان الحفناوي، "جهاد النكاح وسبايا الشام – مأسٍ لا تتوقف"، **لحج نيوز**، ٢٩/٣/٢٠١٣.

٢ "داعش يجنّد فتيات أوربيات للجهاد"، **أخبار اليمن**، ٦/١٠/٢٠١٤.

أما كاترين براون من كلية كينغ كوليج في لندن، التي درست ظاهرة انخراط فتيات الغرب في داعش، فقد وجدت أن هناك مجندات أوربيات يقمن بالطبخ والعناية بالأطفال وتناول القهوة مع مجموعة من النساء، وهناك أخريات يحملن البنادق الأتوماتيكية ويرتدين الأحزمة الناسفة. إن هذا المزيج من العنف والحياة العائلية معاً مهم بالنسبة لهن، فالفتيات الشابات منضويات سياسياً ويشعرن غالباً بالاغتراب في حياتهن في الدول الغربية وتقاليدها وسياساتها.

ويقدر عدد المسلمات الغربيات اللواتي التحقن بالجهاد في سوريا والعراق بمائتين، منهن ستون بريطانية وسبعون فرنسية، وبعضهن في ريعان الشباب. وهناك من الأوربيين، رجالاً ونساءً، من تثيرهم الصورة الرومانسية لحياة العرب والمسلمين التي تعرفوا عليها في القصص والروايات الخيالية عن رومانسية الشرق وغرابته.[١]

ثانياً- غسل الدماغ

غسل الدماغ (BrainWashing) هو الطريقة التي يتم بموجبها التحكم في فكر الشخص للسيطرة على عقله وتوجيهه نحو فكر آخر ومعتقدات أخرى دون أن يعي بها أو أن تكون له رغبة أو إرادة. وهو في المفهوم السيكولوجي تفكيك نفسي و"قتل العقل" عن طريق إخضاعه خضوعاً لا إرادياً يجعله تحت سلطة نظام لا مفكر (لا تفكيري)، أي إخضاعه لعبودية آلية تجرده من كل قدراته الفكرية، وهي طريقة استخدمها المصريون القدماء وكذلك الشيوعيون الصينوون "لتخليص البرجوازيين" من أفكارهم وإعادة تعليمهم عن طريق إخضاعهم لعملية غسل دماغ تؤهلهم للعودة إلى المجتمع.

جاء مصطلح "غسل الدماغ" لأول مرة بواسطة الصحفي الأميركي إدوارد هنتر في ترجمته لكلمة "هسي تاو" الصينية للتعبير عن النظرية الصينية في "إصلاح الفكر"، أو إعادة التشكيل الأيديولوجي في برنامج التثقيف السياسي. كما اقترنت عملية غسل الدماغ باسم عالم النفس الروسي إيفان بيتروفيتش بافلوف الذي أجرى تجارب

١ محمد عارف، "لماذا تنخرط فتيات الغرب في داعش؟" **الاتحاد الإماراتية**، ٢٩/١٠/٢٠١٤.

حول الحس الغريزي الموجّه الذي يصل مباشرةً بين العقل والحواس. وقد أطلق على هذه التجارب اسم "الفعل الشرطي المنعكس" الذي يعني القيام بسلوك معين نتيجة لمؤثرات خارجية كسيل اللعاب عند رؤية الطعام. ويرى بافلوف أن تغيير بيئة الإنسان يمكن لها أن تغير من طبيعته الذاتية.[١]

تلخيصاً لنظرية بافلوف، العالم الروسي والحاصل على جائزة نوبل في لطب عام ١٩٠٤، وهي نظرية الانعكاس الشرطي التي وضعها بعد قيامة بتجارب شهيرة على الكلاب، فقد اكتشف بافلوف، في نهاية القرن التاسع عشر، أن كلابه يسيل لعابها بمجرد أن يقدم الطعام لها، أي عند سماعها صوت أقدامه عند الباب، واستنتج من ذلك أن الكلاب تربط بين ظهوره وبين الطعام حتى لو لم يقم بتقديم الطعام لها. كما قام بافلوف بثلاث مراحل أخرى. في المرحلة الأولى قدّم للكلاب الطعام وقام بقياس كمية اللعاب التي تسيل من فم الكلاب، ولاحظ أن الطعام كان مثيراً غير مشروط واللعاب كان استجابةً غير مشروطة. في المرحلة الثانية قام بافلوف بتقديم الطعام للكلاب مع إسماعها صوت جرس، وكرّر هذه العملية عدة مرات. وفي المرحلة الثالثة قام بإسماع الكلاب صوت الجرس وحده دون تقديم الطعام. وقد توصل بافلوف إلى أن صوت الجرس وحده تسبب في إسالة لعاب الكلاب توقعاً منها أن الطعام قادم مع الصوت، وهذا يعني أن الجرس شكّل استثارة مشروطة جاءت قبل استثارة غير مشروطة (الطعام) وأدت إلى استجابة مشروطة (اللعاب)، كما ظهر أن الجرس هو المسبب لاستثارة مشروطة (اللعاب) وشكّل الطعام استثارة غير مشروطة، كردّ فعل طبيعي. والفعل المنعكس الشرطي هو فعل مكتسب ومتعلَّم خلافاً للفعل المنعكس ذي الطبيعة الفطرية الوراثية.[٢]

إن تجارب بافلوف أثبتت أنه يمكن تثبيت أو إزالة أنماط سلوكية في الإنسان والحيوان نتيجة عوامل فيزيولوجية متشابهة، إذ إنه عندما ينهار المخ تحت وطأة توترات شديدة فإن السلوك الناجم عن ذلك يتغير سواء كان ذلك في الإنسان أم في الحيوان، ويعتمد ذلك على المزاج الموروث في الفرد وعلى الأنماط السلوكية التي كونها عن طريق التكيف التدريجي للبيئة. وهكذا يمكن غرس أنواع مختلفة من

1 Edward Hunting, *Brainwashing*, The Book Mailer, New York, 1953.

٢ لمزيد من الاطلاع انظر: ivanpetrovithpavlov.blokspost.co.uk

العقائد في كثير من الناس بعد أن تكون وظائف المخ قد اضطربت اضطراباً كافياً نتيجة تعرضه لتوترات خارجية شديدة كالخوف والقلق والغضب أو الاستثارة سواء كانت عرضية أم مقصودة.[1]

وتتم عملية غسل الدماغ وفق برامج معينة وعلى مراحل للوصول إلى الهدف الرئيسي، وتبدأ بإجراء دراسات على شخصية الفرد المستهدف، وهي كما يلي:

١- الكشف عن الجوانب النفسية والعاطفية والدينية والسياسية.

٢- التعرف على البيئة الاجتماعية التي تحيط به كالعائلة والأصدقاء وخاصةً الإطار المرجعي لثقافته وسلوكه.

٣- مرحلة التذويب، وهي مرحلة تفريغ ما لدى الفرد المستهدف من أفكار ومعتقدات ووضعه في حالة تمزق نفسي.

٤- مرحلة التغيير، وهي مرحلة تغذية الفرد المستهدف بالأفكار والمعلومات والاتجاهات من خلال دروس فردية وجماعية من أجل إعادة تشكيل فكره وسلوكه واتجاهاته.

٥- مرحلة التثبيت، وهي مرحلة متابعة مستوى التغيير الذي حصل للفرد ومستوى تقبّله هذا التغيير.

وبرامج غسل الدماغ ليست أمراً جديداً، فقد عرفته الأمم القديمة والحديثة، وهي تمثل عمليات استقصاء واستنطاق للتأثير في عمليات التحول الجماعي ومنها استخلاص الاعترافات من قبل الشرطة السرية. كما استُخدمت في الطوائف الدينية التي اهتمت بأخذ الاعترافات بالقوة وإعادة التعليم والتثقيف من أجل إعادة تشكيل الشخص وصبّه في قالب معين.

وقد استخدمت القاعدة مواقع التواصل الاجتماعي والانترنت لاستقطاب الأنصار والمقاتلين، وخاصةً من الشباب الأوربيين، لتشجيعهم على السفر إلى سوريا والعراق للانخراط في الدولة الإسلامية. وقد أعلنت وكالات الأنباء العالمية أن عدداً من الفتيان والفتيات الأوربيين التحقوا بالمجاهدين خلال الأشهر الأخيرة في العراق والشام، وأن

١ صلاح نصر، **الحرب النفسية: معركة الكلمة والمعتقد**، دار القاهرة للطباعة والنشر، القاهرة، ج٢، ص٣٠-٣٢، ٦٣.

عدداً من الفتيات التحقن بالمجاهدين للزواج بهم، آخرهن ثلاث طالبات من مدرسة دنفر في ولاية كولورادو الأميركية، وكذلك هروب عدد من الفتيات من مدارس بريطانية والسفر إلى سوريا عن طريق تركيا. كما نقلت صحيفة **ديلي نيوز** عن خبراء أميركان قولهم إن التنظيم المتطرف يحاول اصطياد الفتيات عبر الانترنت فارشاً لهن الطريق إلى دولة الخلافة الإسلامية بالوعود الوردية بحياة حالمة، وكأن دولة الخلافة هي ديزني لاند سوريا والعراق، حيث يتوفر العريس والبيت العامر بالمودة والإيمان، فيما يشبه غسل الدماغ الذي تنساق إليه الفتيات المراهقات بأسلوب أشبه بأرض الأحلام الموعودة من أجل نسيان الواقع الذي يهربن منه إلى ما يظنن أنه العالم الذي يحلمن به.[١]

وتعتبر الحرب الكورية في منتصف القرن الماضي من أشهر الحروب التي استُعملت فيها عملية غسل الدماغ، عندما وقع عدد كبير من الجنود الأميركان في أسر الشيوعيين الصينيين وتحولهم إلى اعتناق الشيوعية، وقد فُسِّر هذا التحول إلى اعتناق الشيوعية بوقوعهم تحت تأثير غسل الدماغ. وقد تمّ ذلك تحت ظروف وشروط معينة، كحجب الأسرى عن أية معلومات وتعرضهم لضغوطات جسدية عنيفة وخلق مناخ فكري يعبّر عن أفكارهم وتصوراتهم مع استخدام ضغوطات نفسية واجتماعية لإضعاف مقاومتهم، إضافةً إلى حضورهم اجتماعات ومحاضرات لدراسة الفكر الشيوعي.[٢]

ثالثاً- حبوب الهلوسة

الهلوسة (Hallucination) هي إحساس بمحسوس غير موجود، أو متخيّل، وبمعنى أدق هي "تصوّر" في حالة اليقظة والوعي بمحسوس غير موجود. والهلوسة غير الحلم الذي لا يحصل عادةً في حالة الوعي، وهي غير التوهّم (Illusion) الذي هو إحساس مشوَّه أو مفسَّر تفسيراً خاطئاً. أما حبوب الهلوسة فهي نوع من أنواع المخدرات التي تجعل الدماغ غير قادر على الاستيعاب، وتظهر آثارها غالباً بعد تناولها بنصف ساعة تقريباً، ويستمر مفعولها اثني عشر ساعة. ويختلف تأثير حبوب الهلوسة من

١ مروان شلالا، "دولة الخلافة – ديزني لاند"، إيلاف، ٢٦/١٠/٢٠١٤؛ وكذلك: صلاح نصر، مصدر سابق، ص٣٢.

2 Edward Hunter, *The Story of the Men who Defied*, New York, 1956.

شخص إلى آخر، ومن بين آثارها أن الأشياء تبدو أكثر لمعاناً أو تبدو كأنها تتحرك أو هي ضبابية. وما إن تبدأ "رحلة الهلوسة" حتى يصبح التحكم فيها أو إيقافها أمراً مستحيلاً. وقد يؤدي تناول هذه الحبوب إلى تكوّن ارتباط نفسي، أي إدمان استعمالها ليس من السهولة تركه.

تشير الدراسات العلمية إلى أن مخدِّر LSD يعدّ واحداً من أقوى، بل وأخطر، عقاقير الهلوسة المعروفة في العالم التي تعمل على إعاقة نوع من المكونات الكيماوية في الدماغ المعروف بـ Serotonin الذي يتحكم بعدة فعاليات كالوعي والسلوك والتغيرات المزاجية.[١]

وقد أثبتت عدة دراسات وبحوث علمية دولية أن تقديم المخدرات بأشكال مختلفة تمّ رصده عبر التاريخ العلمي والطبي وأن تعاطي المتمردين والإرهابيين والمرتزقة المخدرات المهلوسة ليست بدعة جديدة. وقد أثبتت دراسات طبية أن الجرأة والذهول الذي تخلّفه عادةً أنواع معينة من المخدرات يحوّل المسلحين إلى آلات قتل. وأكثر من ذلك، فقد تمّ التبليغ عن حالات صمود في القتال حتى بعد الإصابة بالأعيرة النارية المباشرة، دون أن يصدر من متعاطي المخدرات تراجع أو تراخ. ولا عجب أن كثيراً من جنرالات الاستخبارات السرية المعادية يعتمدون على المخدرات لاستنباط أفضل أداء من المرتزقة دون أن يشعروا بذلك.

وحبوب الهلوسة عموماً تجعل الدماغ سميكاً وغير قادر على الوعي والاستيعاب. أما حبوب النشوة (Extase) فهي من مشتقات الأمفيتامين التي تصيب بالهلوسة عن طريق زيادة نشاط الدماغ والإثارة الجنسية.

وقد أثبت كثير من الوقائع والشواهد أن عدداً من المنتحرين بالسيارات المفخخة أو بالأحزمة الناسفة وغيرها، في العراق وسوريا وغيرهما من الدول، كان يهلوس ويضحك بشكل هستيري ويغنّي قبل قيامه بعملية التفجير بساعات محدودة أملاً بالذهاب إلى الجنة الموعودة ولقاء حور العين. وقد ضبطت الأجهزة المختصة في سوريا عشرات الملايين من حبوب المخدرات. كما تشير التقارير الطبية إلى انتشار حبوب الكبتاغون المعدّلة بين جماعات داعش والنصرة وغيرها.[٢]

1 "Hallucination", *Wikipedia-The free encyclopedia.*

٢ "القتال تحت تأثير حبوب الهلوسة"، وكالة **أوقات الشام الإخبارية**، ٢٠١٤/١/٧.

وكان النازيون خلال الحرب العالمية الثانية قد استخدموا مخدر (d٩) وهو عبارة عن مركب من الكوكايين والمورفين ذي صلة بتخفيف الألم، ومن ثم تمّ اختبار المركب على أسرى الحرب. وقد توصل الأطباء النازيون إلى أن الشخص موضوع الاختبار يمكنه السير مسافة ٥٥ كلم دون توقف للراحة.

ولم يكن استخدام المخدرات في ألمانيا النازية فحسب، بل استُخدمت في لاوس وتايلند وميانمار حيث تنمو زراعة الخشاش وتنشط تجارة المخدرات العالمية. كما لم يسلم مجاهدو طالبان في أفغانستان من الاتهامات باستخدام المخدرات وسط مقاتليهم، فضلاً عن الاتجار بها.[1]

رابعاً- ذوبان الشخصية في الآخر

ربط إريك فروم، عالم النفس الاجتماعي الألماني المعروف، في كتابه **الخوف من الحرية**، ذوبان شخصية الفرد في الآخر بالنزعة السادية التي تدفع إلى التسلط وبالنزعة المازوشية التي تدفع إلى الخضوع. فهو يبحث في المقدمات النفسية والاجتماعية وإمكانيات تحققها ومخاطرها على الفرد والمجتمع، منطلقاً من أن الحرية الحديثة مكّنت البشر من أن يكونوا مستقلين وعقلانيين من جهة، ولكنها جعلتهم قلقين وبلا حول ولا قوة من جهة أخرى. وإذا لم تكن هناك ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية مناسبة لتحقيق ذات الفرد، فقد تختفي بالتدريج ضمانات الشروط الممكنة وتتحول الحرية إلى ثقل لا يمكن احتماله. وفي هذه الحالة يحدث عدم توافق وانسجام مع الحرية وهروب منها.

فالإنسان كلما يحصل على الحرية كلما يرتفع بنفسه على وحدته مع الطبيعة، وكلما تصبح للإنسان شخصية فإنه يبدأ بالبحث من خلالها عن خيارات عديدة: إما التوحد مع العالم واختيار الحب والعمل النافع، أو البحث عن نوع آخر من الارتباط الذي يفقد به حريته وكذلك فرديته ذاتها.

إن الخوف من الحرية والهروب منها يعني الميل إلى التخلي عن الاستقلال الذاتي

1 "Hallucination", *Wikipedia-The free encyclopedia.*

للفرد والاندماج في شخص آخر والذوبان فيه للحصول منه على القوة التي يفتقدها أو يشعر أنه لا يمتلكها. هذه الآلية هي نتاج خطاب ثقافي قمعي وسلوك سياسي لاعقلاني، إضافةً إلى المعوقات الذاتية التي تتمثل بآليات التفكير السلبية المتخلفة والقيم التقليدية الراسخة التي لا تنفصل عن بنية النظام الاجتماعي – السياسي – الاستبدادي الذي يمسخ ذات الإنسان الحرة المستقلة ويجعلها مغتربة عن نفسها.[1]

كما أن الخضوع للآخر والذوبان فيه يجعل الفرد ينفذ الأوامر بدون وعي وتفكير أو رفض واحتجاج. ويتم ذلك عن طريق تطويع عقله ضماناً لتطويع جسده واستخدام آليات مختلفة من بينها قتل البعد العقلاني النقدي وتحريف أفكاره وتطوير مسلمات تبريرية، كنظرية المؤامرة والأعداء الجدد ومحاربة الكفار والمارقين عن الدين والوعد باليوم الآخر وملاقاة الحور العين، لخلق مسوغات تساعد على فرض قيود ومحرمات وعوائق تقيّد الفكر وتصبّه في قوالب جاهزة في البنّية الذهنية التي تقف سداً منيعاً أمام أي مقاومة. مثل هؤلاء الأفراد الخاضعين يعيشون تحت وطأة استبداد وقمع وقهر، ويصبحون مسلوبي الحرية والإرادة والحس بالمسؤولية، ويخضعون لقناعات تسوغ لهم الخضوع والتكيّف معه.

مثل هذه الشخصية المستسلمة للأمر الواقع، والقابلة بالخضوع للقهر والظلم والإذلال، تتحول إلى شخصية أخرى أحياناً، وقد تكون مناقضة لشخصيتها الطبيعية، خصوصاً عندما يكون لديها استعداد سيكولوجي لأن تتحول بدورها إلى شخصية عدوانية قمعية، تماماً كما حدث لكثير من الأشخاص في العراق وسوريا وليبيا وغيرها عندما تحولوا إلى الانخراط في الميليشيات والعصابات المنظمة وغير المنظمة وأخذوا يمارسون العنف بشكل أو بآخر.

إن الإنسان الضعيف والعاجز أمام القوة المتسلطة التي يفرضها المستبدّ الشيخ أو الرئيس أو المعلّم أو الموظف الذي يمتلك صنع القرار، إذا لم يستطع التملص من التسلط فليس أمامه سوى الرضوخ وفقدان السيطرة على مصيره ومستقبله. وفي هذه الحالة تنعدم علاقة التكافؤ بينه وبين الآخر لتحل محلها علاقة التشيؤ. وبالتدريج تفقد ذات العاجز أهميتها ومكانتها وفاعليتها وإنسانيتها، مثلما تفقد

1 Fromm, E., *Die Furcht von der Freihei*, Ibid, pp. 17-22.

الإحساس بمعاناة الآخرين والتعاطف معهم ويصبح الإنسان نهباً للامبالاة، بحيث ينطبق عليه قول المتنبي: "من يهن يسهل الهوان عليه/ ما لجرحٍ بميتٍ إيلام". ولكن عندما لا يستطيع العاجز ردّ الاضطهاد الذي يشعر به، فإنه يوجّه عنفه وثأره وانتقامه نحو الآخر وبالأسلوب الذي تسمح به الظروف. فهو يفتش عن آخر يحمّله وزر قهره واضطهاده وأخطائه وكذلك عدوانيته، وهو لا يكتفي بإدانة ذاته، وإنما يدين الآخرين ويشركهم معه ويوجه اللوم إليهم، بل ويحمّلهم المسؤولية، وبالتالي يصبّ غضبه وعدوانيته عليهم، محاولاً بذلك إسقاط الإحساس بالذنب وإلقائه على الآخرين.

إن هذا السلوك هو تعبير عن الحب المازوشي الكامن، في الحقيقة، في الحاجة إلى التكامل مع شخص آخر، وليس تعبيراً عن الاتحاد مع شخص آخر على أساس الاستقلال والتكامل الحقيقي. ولذلك فالميول المازوشية هي رغبات لاعقلانية هدفها التقليل من شأن النفس وإذلالها، وتظهر في المعاناة الفعلية من الضعف والألم الأخلاقي.[1]

إن هذه الوضعية هي شكل من أشكال "الخصاء" الذي يقلق العاجز ويشعره بالتهديد الدائم والمستمر وينتج شعوراً بالمهانة والدونية والاستسلام. وهو شعور يأخذ أحياناً معنى عقاب الذات وتبخيسها، وأخرى يدفع إلى حلول إيجابية لإعادة الاعتبار للذات الجريحة. ولذلك يضطر إلى الاحتماء بشيخ قبيلة، أو زعيم طائفة أو رئيس ميليشيا أو عصابة وغيرهم، قد يخلّصه من عقدة "الخصاء" التي تهدد حياته باستمرار.

وقد كشفت لنا دراسات اجتماعية ونفسية تأثير الأيديولوجية الدينية على خصائص الشخصية الخاضعة من حيث الانفعالية والانصياع إلى الأيديولوجية الدينية والسياسية المتطرفة، وبخاصة المتدينين المتعصبين لعقيدتهم الذين يكونون أكثر اتكاليةً وتطرفاً من غير المتدينين. كما أن الأفراد الذين تربّوا تربية دينية متشددة ومكثفة يميلون إلى الإقلال من التعبير عن الغضب نحو الخارج ويتوجهون لبعضهم بعضاً نحو الداخل. وهم يشعرون بالراحة لاعتقادهم بالراحة النفسية بالحياة بعد الموت أو الذهاب إلى الجنة ولقاء حور العين.

---

1 Fromm, E., *Die Furcht von der Freiheit*, Ibid, pp. 17-22.

الإرهاب وصدمة الحداثة

كانت حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ صدمة حضارية للعرب والمسلمين الذين وجدوا أنفسهم وجهاً لوجه مع الغرب المتقدم علمياً وتكنولوجياً ويملك أسباب وأدوات الحضارة والمدنية والمعرفة ويهيمن عليها. هذه الصدمة هزت صورة الشرق العريق باعتباره مهبط الأديان والحضارات وجعلته يدركُ الواقع ويعيه، حيث اكتشف فجأةً أنه متأخر وأن الآخر متقدم عليه، وشعر لأول مرة بالهوة الحضارية. فمنذ منتصف القرن التاسع أخذ العرب يتطلعون إلى تغيير الواقع الفكري والاجتماعي والثقافي وفق رؤية منفتحة على الحضارات وفتحوا أبواب الحوار مع الثقافات الأخرى ومواكبة أفكار التقدم والتطور الاجتماعي، بعد أن شعروا أنهم ما زالوا مكبلين بقيود عديدة في مقدمتها الدولة العثمانية الاستبدادية وسلطتها البيروقراطية - العسكرية ونهجها الاستعماري التوسعي. وفي الوقت الذي بدأت فيه الدولة العثمانية تشيخ وتهرم بدأت هيمنة الدول الاستعمارية على العالم العربي ودخول عناصر الحضارة الغربية المادية والمعنوية.

في مثل هذه الفترة من القلق والتساؤل بدأ رواد النهضة العربية - الإسلامية يلعبون دوراً هاماً في إثارة روح النقد والتذمر وإصلاح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتردية استناداً إلى الفكر الإسلامي النيّر وإذكاء روح النقد والمعارضة. ويلاحظ الباحث الاجتماعي أنه كلما يفقد المسلمون قيادة عالمهم يتحولون إلى العقيدة الإسلامية يبحثون فيها ثانيةً عن هويتهم الضائعة والتخلص من محنتهم وضياعهم.

إن الوعي الديني والحماس الوطني وتطور الأفكار القومية والليبرالية والاشتراكية من جهة، وتأثير الاستعمار الغربي وما ارتبط به من اقتصاد رأسمالي تابع ومشوّه من جهة أخرى، قاد إلى يقظة شاملة دفعت المصلحين الاجتماعيين نحو حركة تحرر تهدف إلى إصلاح شامل، اجتماعي - اقتصادي أولاً، وثقافي - سياسي ثانياً، وبالتالي تحقيق الهوية على أساس مبدأ "الاجتهاد"، خصوصاً بعد أن دخلت إلى العالم العربي والإسلامي مفاهيم جديدة لم يألفها من قبل كالحرية والديمقراطية والتقدم العلمي والتكنولوجي وحقوق الإنسان. هذا الوعي والحماس ظهر في صرخة عبد الله النديم: لماذا تتقدمون ونحن نتأخر؟! ولماذا هم أقوياء (ونحن ضعفاء)؟!

وقد أثارت العلاقة المعقدة، بين الشرق والغرب وبين الماضي والحاضر وبين التراث

والمعاصرة وبين الأنا والآخر، تساؤلات وردود أفعال عديدة من بينها محاولة تحديث الفقه عن طريق فتح باب الاجتهاد وربط الخطاب الديني بمقتضيات العصر، وكذلك محاولات تحديث المجتمع وإدخال بعض عناصر الحضارة المادية إليه. غير أن بعضهم وجد في صياغة مشروع نهضوي قادر على مواجهة التحديات المصيرية الاستعمارية والتحديثية خطراً على مصير الإسلام والمسلمين، ولذلك فإن صدمة الحداثة الحضارية والسيكولوجية أحدثت صراعاً وتناشزاً بين فئتين واسعتين أطلق عليهما علي الوردي "فئة المجددين" و"فئة المحافظين"، واحدة دعت إلى الإصلاح والتحديث والأخذ بعناصر الحضارة الغربية المادية والمعنوية، والأخرى تمسكت بالنظام القائم ومؤسساته التقليدية وطالبت بالرجوع إلى الإسلام الأول وقراءته وإعادة إنتاجه من جديد.

التيارات الفكرية الرئيسية المسيطرة

نشأت أربعة تيارات رئيسية سيطرت على الساحة آنذاك وهي:

١ - التيار الديني التقليدي: أكد على ضرورة بقاء الخلافة الإسلامية المستمدة من الشرع والقرآن وضرورة الدفاع عنها متمسكاً بمقولة طاعة ولي الأمر/ السلطان المطلقة على أساس أنها واجب ديني. (الماوردي وابن تيمية)

٢ - التيار الديني الإصلاحي: نادى بالإصلاح عن طريق إحياء الإسلام والعودة إلى الأصول وتوحيد المسلمين في أمة واحدة لمواجهة الغزو الأوربي السياسي والثقافي، وأن الطريق إلى إنقاذ الأمة يكون عن طريق الجامعة الإسلامية شرط الأخذ بأسباب الحضارة والتقدم ولكن عدم التخلي عن الدين. (الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا)

٣ - التيار الليبرالي: يمثل مجموعة من القوميين العرب الذين عملوا على إحياء اللغة العربية وآدابها والسعي لإقامة الوحدة على أساس اللغة والأرض والانتماء الإثني على أساس علماني. (ناصيف اليازجي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني وجرجي زيدان وقاسم أمين وصدقي الزهاوي ومعروف الرصافي وغيرهم)

٤ - التيار التقدمي: وهو تيار عقلاني نادى بالمبادئ الاشتراكية للتخلص من

الاستبداد والتخلف، عن طريق إحياء المعارف والعلوم (عبد الرحمن الكواكبي وشبلي شميل وفرح أنطوان)

وكردّ فعل على الاحتكاك مع الغرب صدر كتاب عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٤-١٨٢٢) الموسوم **التقديس في زوال دولة الفرنسيس**، حيث قال على الفرنسيين إنهم "غزاة أرض الخلافة"، و"إنها دولة دهرية إلحادية ومارقة عن الدين". ومن جهة أخرى أثار الغرب المتقدم انبهار رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) الذي زار فرنسا وغيّر نظرته إلى الغرب حيث قال: "عرف الأخر الدنيا فعرف الدين، وعرفت أنا الدين فجهلت الدين والدنيا معاً". كما قال: "لقد وجدت الإسلام في فرنسا ولم أجده في بلاد الإسلام". ودعا إلى نقل العلوم والآداب وتعليم المرأة وغيرها.

أما جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) فقد دعا المسلمين إلى فهم الدين فهماً صحيحاً وإعادة بناء وحدة الأمة عن طريق قطف ثمار العقل والعلم، مؤكداً على أن العلم والإسلام لا يتناقضان. (مجلة **العروة الوثقى**)

إن ردود الفعل المتناقضة من الغرب أحدثت صراعاً فكرياً انعكس في موقفهم من النهضة وعبّر عن انتكاسة الفكر وتخلف المجتمع. فما هي أسباب فشل مشروع النهضة؟![1]

يمكننا إرجاع أسباب فشل مشروع النهضة إلى عدة عوامل منها:

أولاً- تخلف البنى الفكرية والمجتمعية. فالتربة لم تكن صالحة لنمو الحداثة، حيث لم يتطور مجتمع صناعي ونظام رأسمالي يراكم الثروة ويحقق ثورة اجتماعية فلسفية.

ثانياً- غياب العقل النقدي وعدم تحقيق استقلالية العقل وخضوعه لما هو خارج عنه وتجريده من الفاعلية النقدية، وكذلك غياب نقده لمرجعيته ونصه المقدس. وبذلك عجز عن الوقوف أمام الأيديولوجية السلفية المغلقة في أبعادها الغيبية الأسطورية.

ثالثاً- عدم تحقيق قطيعة مع الماضي، حيث وقفت العادات والتقاليد والأعراف العشائرية حائلاً أمام دخول عناصر الحداثة.

رابعاً- انعدام الحرية، فالحرية هي جوهر النهضة وفي مقدمتها الحرية الفكرية وتحقيق الاستقلال الذاتي للعقل العربي وجعله عقلاً نقدياً تنويرياً يستطيع الوقوف أمام النظام الاستبدادي وأيديولوجيته اللاعقلانية.

---

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص ٤٢١ وما بعدها.

خامساً- ضرورة تلازم التحديث المادي مع المعنوي على مستوى التطبيق العملي (تحديث المعرفة والتعليم والقيم والسلوك والأخلاق).

دخول الحداثة من الأبواب الخلفية

لقد اقتحم التحديث بنيات المجتمع التقليدي الراكدة ولكنه مسّ سطح المجتمع وقشرته الخارجية ولم يدخل إلى عمقه الداخلي. فالحداثة المادية دخلت من الأبواب الخلفية وليس الأمامية، وهو ما أحدث صراعاً وتناشزاً اجتماعياً وقيمياً وأخلاقياً. فالعرب أخذوا منجزات الحضارة المادية (السيارة والطائرة والانترنت والموبايل) دون قيمها ومعاييرها وأفكارها العلمية والتقنية التي صنعتها، في حين بقيت قيمنا وسلوكنا مشدودة إلى القرون الوسطى بالرغم من أننا نستخدم تكنولوجيات القرن الواحد والعشرين.

هل يعيش الإرهابي على حدود حضارتين متعارضتين؟

لفهم طبيعة العوامل المباشرة وغير المباشرة المؤثرة في تكوين السلطة الرمزية، وهي سلطة لامرئية إلا من قبل من يمارسها وتعتمد على التعبئة العقائدية أساساً، التي ساعدت على صعود السلفيين على تحقيق أهدافهم، علينا أن ندرك أنه في مثل هذه الوضعية الحرجة يعيش كثير من الأفراد والجماعات وخاصةً الشباب على حدود حضارتين وثقافتين مختلفتين ومتناقضتين في القيم، وهي حدود رمزية. وهذا الاختلاف والتناقض ليس جغرافياً بل هو حضاري وثقافي ونفسي قد يصل عند البعض إلى اختلاف وتناقض قيمي وأخلاقي وعقائدي. ويطلق بيار بوردو على هذا الاختلاف مصطلح "الحقل الرمزي" الذي يتشكل، برأيه، من جملة من العلاقات الموضوعية القائمة بين مجموعتين من الأوضاع التي يحددها محتلو تلك الأوضاع، أفراداً أو جماعات أو مؤسسات، في بنية توزيع مختلف أنواع السلطة من أجل بلوغ أهداف معينة.

إن الذين يعيشون على الحدود يحاولون تجاوز هذا الاختلاف والتباين، إما بالقبول أو الرفض ويحاولون التعايش معه إلى حين، أو أنهم يرفضون القيم السائدة باعتبارها

غير شرعية، وهم بهذا يضعون أنفسهم في وضعية حدودية مبنية أساساً على الاختلاف العقائدي. وفي هذه الحالة لا يمكنهم قبول الآخر المختلف معهم عقائدياً، لأن في ذلك نفياً للذات، وهو ما يخلق نظاماً أخلاقياً وقيمياً ذا طابع إيماني يُنشئ بدوره نظاماً أخلاقياً جديداً له أبعاد ثقافية لا تتجانس مع ما هو سائد. إن هذه الوضعية الجديدة تمثل قوة لها سلطة فعالة رمزية تمكّنها من السيطرة على الحقل الرمزي. ومن الطبيعي أن تشهد هذه الوضعية الجديدة حركية ديناميكية داخلية محكمة، ستؤدي فيما بعد إلى نشوء صراعات ومنازعات تتراكم وتختمر لتتفجّر في المرحلة الموالية بأشكال مختلفة من الصراعات بين هذه القوى الفاعلة، وبينها وبين الآخرين الذين يختلفون معهم.

إن الدفاع عن العقيدة والمكتسبات والحفاظ عليها أو رسم خريطة جديدة لقواها هو ما يفسّر السلوك العنيف الذي يميز هذه المجموعات عن غيرها.

إن فهم النظام الحدودي الذي يعيش فيه هؤلاء الأفراد، الذين ينتمون سياسياً واجتماعياً وجغرافياً إلى مجتمع لا ينتمون إليه في مستوى الرموز والتمثلات، أي درجة الإيمان والرضا بتطبيق شريعة السماء، يتيح لنا أن ندرك أن هؤلاء يعتقدون أن المجتمع الذي يعيشون فيه مجتث من مرجعتيه الأخلاقية القائمة على المدنية والحداثة، الأمر الذي يُضعف شيئاً فشيئاً تحصّنه الديني والأخلاقي ويقوّي في ذات الوقت الرغبة في الرفض والتغيير. وهو ما يفسر حالات الصراع والتنازع والتصادم السائدة اليوم بين الأصوليين وبين بقية مكونات المجتمع. إن هذه الوضعية الحدودية الجديدة هي وضعية غير سوية وذات نتائج سلبية، من نتائجها انشطار الأنا الجماعية مما يسبّب ضعف الأنا الفردية. وهذا الانشطار هو انشطار ثقافي وحضاري وعقائدي.

وبسبب أن القيم الاجتماعية لهذه الجماعة تختلف كثيراً عن القيم السائدة وتتعارض مع قيم الحداثة، فإنها تحاول أن تكون لها هوية متميزة، ويجب أن تكون غير دخيلة على المجتمع باعتبارها تمثل قيم السلف الصالح الذي يختزلونه في الصحابة وفي بعض الفقهاء الأكثر تشدداً في التاريخ الإسلامي. إن الانتماء إلى السلف الصالح يمنح هؤلاء القدرة على الظهور ولفت الانتباه واثبات وجودهم. وهذا الانتماء والولاء يقتضي التعاون بين أفراد الجماعة والتضحية من أجلها والتعصّب لها بالمعنى الخلدوني، وفي

ذات الوقت توجيه الكراهية نحو الآخر.[1]

ومن مظاهر السلطة الرمزية التي تحدثنا عنها، وخاصةً لدى الشباب السلفي الذي يعبّر بها عن ذاته باعتبارها ما يميزه عن غيره من غير السلفيين، ما يلي:

١- عقيدته بأن المجتمع الحالي خارج عن شرع الله، وتحكمه الفردية والليبرالية، ويفتقد إلى القيم الوظيفية التي شرعها الله تعالى، وأنْ ليس هناك من حل سوى حاكمية الإسلام والرجوع إلى القرآن والسلف الصالح.

٢- إن أول ما يميز السلفي عن غيره هو لباسه وطريقة ارتدائه ملابسه التي تمنحه القدرة على البروز والتميز عن الآخرين ولفت انتباههم، والذي يتمثل باللباس الافغاني الذي يعطي صاحبه الإحساس بهوية خاصة ومختلفة عن هوية الآخرين وتميزه عن المجتمع الذي يعيش فيه. هذا التميّز يمنحه سلطة معنوية رمزية. ومن الجدير بالذكر أن اللباس الافغاني المعتمد اليوم من قبل أغلب السلفيين لا علاقة له بعقيدة السلف الصالح. فعدم ارتداء البنطلون الجينز والأحذية الرياضية من أشهر الماركات العالمية هي ليست من باب الالتزام العقائدي برفض ارتداء ما هو أميركي الصنع، وإنما هي مجرد الرغبة في الخروج على المعتاد والمألوف والبحث عما يميزهم عن الآخرين. واللباس هو، في الحقيقة، التعبير الثقافي - الاجتماعي الذي يضبط سلوك السلفي، ليس على أساس شرعي صريح وواضح، وإنما بناءً على مرجعيته الثقافية.[2]

٣- الاستناد إلى الفكر السلفي لابن تيميه ومحمد بن عبد الوهاب، واستخدام لغة عربية سلفية كما كان المسلمون في عصر الإسلام الأول يستخدمونها في الفقه والتعاملات (دولة الخلافة، الكفر والكفار، الصليبيين، الرافضة، الجهاد في سبيل الله، نظام الحسبة والجلد وغير ذلك).

٤- النقاب، الذي اجتاح المجتمعات العربية والإسلامية وأحدث مشكلات في بعض المؤسسات التربوية والإدارية، لا يمكن فهمه إلا من خلال ما يستبطن السلفي من معتقد جاهلي يرى في المرأة كائناً دونياً وناقصاً يمكن أن يجلب العار لأهله. ولذلك اعتبروه من الفرائض. كما أن اللون الأسود الذي يطمس ذات المرأة، وله

١ حافظ بن عمر، "إثبات الهوية في سوسيولوجيا الآخر: قراءة سيكولوجية في بروز الظاهرة السلفية في تونس، مجلة إضافات، العددان ٢٣-٢٤، بيروت، ٢٠١٣، ص٢١٦ - ٢٢٠.

٢ المصدر السابق، ص٢٢٢.

أبعاد رمزية يعكسها اللون الأسود، يشير إلى الرفضَ الرمزي للمرأة، وخاصةً جسدها ووجهها اللذين يمثلان قنوات التواصل بين الرجل والمرأة. وإن إخفاء الوجه يعني انعدام التواصل وبالتالي إلغاء الذات، بل هو وأد رمزي لها.

والحقيقة أن اللباس الذي يميز السلفي يعكس الفروق والاختلافات بين الأنا والآخر، وهو صورة تجعل من اللباس رأسمالاً يجلب الانتباه والاهتمام، ويقدم بالتالي صورة عن نفسه عبر اللباس وصورة أخرى لنفسه في مرآة الآخرين.

٥- العلم أو الراية: إن حب التمايز وامتلاك هوية خاصة تدفع السلفي لرفع علم خاص به مخالف للعلم الوطني. وللعَلَم السلفي أكثر من دلالة. فالعَلَم يعلن عن وجوده، وإنّ حمله عالياً لا يعدو أن يكون رسالة رمزية إلى الآخر تعلن إيمانه واختلافه عن الآخر، وكذلك إثارة انتباه الآخرين إليه، وهو ما يمنحه شعوراً بهوية خاصة مميزة.

إن العلم الذي يرفعه السلفي يؤدي وظيفة سيكولوجية هامة يعزف بها على أوتار الشعور العقائدي الجمعي، وخاصةً الانتماء والولاء للإسلام ولوحدة العقيدة وأمميتها. وهو ما يشير إلى أن هذا العلم هو "راية الخلافة الإسلامية".

٦- السلوك الجمعي للسلفيين: من المؤكد أن هناك سلوكاً جمعياً مميزاً للجماعات السلفية. فهم ينتمون إلى جماعة داخلية، وتكون علاقاتهم الاجتماعية فيما بينهم في سلام وتعاون وتكامل وتضامن، فيما تكون علاقاتهم بالجماعات الخارجية علاقة توتر وعداء وصراع بصورة عامة. إنهم يقومون بتجارب وجودية داخلية تخرجهم من ذاتهم فيندمجون في صور رمزية يأخذونها من السلف الصالح إلى درجة الذوبان والاغتراب عن الذات، وهو ما يفصلهم عن المجتمع الكبير الذي يعيشون فيه باعتباره خارجاً عن شرع الله ورسوله. وفي الوقت الذي تضعف فيه علاقات السلفيين مع الآخرين المختلفين معهم عقائدياً تقوى علاقاتهم فيما بينهم على أساس روحي وعقائدي، وبقدر ما يبتعد السلفي عن قيم مجتمعه بقدر ما يقترب من هويته الفرعية.

والسلفية ما زالت تقدم خطاباً بلغتها لا بلغة العصر ولا بلغة العامة من الناس. وهو خطاب مثالي يستخدم كلمات مثل الجهاد، الطاغوت، الكفار وغير ذلك.

وغالباً ما يحاول السلفي خلق سلطة ظاهرها مادي ولكن مضمونها رمزي تجعل منه شخصاً مهاباً. ومن أجل تحقيق ذلك يستخدم السلفي مظاهر الاعتداء المادي والمعنوي

على مكونات المجتمع الأخرى مبرراً ذلك بأمور عقائدية حتى لو تنافت مع مرجعتيه الأخلاقية، وهو ما قاد السلفيين إلى العنف لما يمنحه لهم من قوة وسلطة ونفوذ وما يتيحه لهم من مكاسب، حتى يصلوا إلى نقطة اللاعودة حيث لم يعد من الممكن التوقف عن إلحاق الضرر بالمجتمع، فهو قد انفصل عنه نهائياً، وانفصاله هذا هو عنوان اغترابه.[١]

الحداثة والعنف

الحداثة (Modernity) تعني العصرنة، أي عملية تحديث وتجديد مستمرة، وتشير بوجه عام إلى سيرورة الأشياء بعد أن كانت تشير إلى جوهرها، وتفرض صورة جديدة للإنسان والعقل والهوية تتناقض جذرياً مع ما كان سائداً في القرون الوسطى. وبالرغم من أهمية هذا المفهوم وشيوعه في الفكر المعاصر، فقد تعددت أبعاده ومدلولاته وشموليته لمستويات من الوجود الإنساني، العلمية والتقنية والاقتصادية والسياسية والأدبية والفنية والفلسفية.

والحداثة هي نقيض القديم والتقليدي، فهي ليست مذهباً سياسياً أو تربوياً أو نظاماً ثقافياً واجتماعياً فحسب، بل هي حركة نهوض وتطوير وإبداع هدفها تغيير أنماط التفكير والعمل والسلوك، وهي حركة تنويرية عقلانية مستمرة هدفها تبديل النظرة الجامدة إلى الأشياء والكون والحياة إلى نظرة أكثر تفاؤلاً وحيوية.

منهجياً، ليس من السهل إخضاع الحداثة للقياس، لأنها لا تكشف عن نفسها في موضوعات محددة وملموسة ويمكن قياسها وإخضاعها للتجربة، وعلى المرء أن يستقرئ أسس الحداثة ومقوماتها بوصفها عمليات تراكمية وتحولات بنيوية مادية ومعنوية. وبإيجاز شديد، يمكننا فهم الحداثة باعتبارها المعطى الدوري والتحول المتسلسل في بنيات الإنتاج والمعرفة والثقافة والاستطاعة التقنية والتي تمثلت بثلاثة تحولات كبرى هيأت لقيامها، وهي:

أولاً- تقوم على سلوك ذي نزعة إنتاجية واسعة تتخطى الحدود التقليدية لمنظومة العمل والإنتاج القديمة. وبهذا فهي مرادفة للرأسمالية، كنظام اقتصادي وبيروقراطي

---

١ المصدر السابق، ص٢٢٢-٢٢٤.

رشيد للمشروع الاقتصادي الحر الذي يقوم على تقسيم العمل الاجتماعي والتخصص.

وثانياً- تقوم على تقدم علمي - تقني مستمر ظهر في العلم التجريبي والطباعة والتعليم والإعلام والاتصال وغيرها.

وثالثاً- نهضة فكرية واجتماعية - سياسية في دوائر المجتمع والفرد، أدت إلى الاعتراف بقدرات الإنسان الذهنية وحددت حقوقه وواجباته.

باختصار، الحداثة تعني مجمل التفاعلات التراكمية التي يدعم بعضها بعضاً، وقد أنتجت هذه التغيرات الحاسمة ذات الوتائر السريعة طفرة حقيقية في التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، تطورت بموجبها قوى العلم والتقنية والإنتاج تطوراً واسعاً بحيث أحدثت قطيعة بين الإنسان وماضيه وجعلت منه سيد الطبيعة ومالكها عن طريق ضبط علمي - عقلاني لأفعاله. ولكن منذ مطلع القرن الماضي بوجه خاص تحولت العلاقة بين العلم والتقنية لتصبح التقنية "العلم المطبق"، كما أصبحت الآلة، بل وسيطرتها، السمة الأبرز في الغرب، بمعنى الأهمية المتعاظمة التي تمثلها التقنية في العالم بحيث لم يعد هناك إنسان وطبيعة، وإنما هناك أنا والعالم، فيما هذه "الأنا" متضمنة في بيئة إنسانية - تقنية، وهو ما جعل الإنسان مركزاً للكون ومصدراً للقيم. وبهذه النقلة النوعية الشمولية شكّلت الحداثة قطيعة مع التراث ومع الماضي، ولكن لا لنبذه وإنما لاحتوائه وإدماجه في مخاضها المتجدد دوماً.

وإذا جاز لنا أن نحدد تاريخاً موجزاً وسريعاً لمفهوم الحداثة فيمكننا القول إن المفهوم يعود إلى بداية القرن التاسع عشر، فقد ذكر هيغل أن الأزمنة الحديثة تخصّ ثلاثة قرون تمّت فيها تحولات هامة هي:

١- اكتشاف العالم الجديد.

٢- عصر النهضة.

٣- عصر التنوير.

هذه التحولات الكبرى، التي بدأت منذ القرن السادس عشر، شكلت عتبة تاريخية هامة وانتقالاً من القرون الوسطى إلى الأزمنة الحديثة، وهي دالة على حقبة جديدة تشير إلى ولادة عصر ومستقبل جديدين.

منذ هذه الحقبة ابتدأ تصور التاريخ كتفاعلية متسقة خلاقة، وأصبح الزمن معاشاً في

مواجهة القضايا التي تطرح نفسها، أو كزمن يلاحقنا. إن "روح العصر" (Zeitgeist) هو أحد المفاهيم الجديدة التي ابتدعها هيغل، التي تسم الحاضر كلحظة عابرة تستهلك نفسها في وعي التاريخ وفي انتظار مستقبل مختلف. يقول هيغل: "إن زمننا هو زمن ولادة وزمن انتقال إلى حقبة جديدة. وإن العالم الجديد ينفتح على المستقبل ويولد حقبة تاريخية جديدة تستمر في كل لحظة من لحظات الحاضر الذي يولد شيئاً جديداً".

وإن الوعي التاريخي بالحداثة يتضمن تحديداً للحدود بين الزمن القائم والزمن الجديد، وتصبح الحقبة المعاصرة بدايةً للزمن الجديد الذي يبدأ مع عصر التنوير، ومع الثورة الفرنسية، باعتباره حداً فاصلاً يكون قطيعة بين الأزمنة الحديثة والماضي. كما شكلت القطيعة انفصاماً وتوقفاً وإزاحةً له من جهة، وثورةً معرفية كوّنت تحولاً مفاجئاً وحاداً في نظام المفاهيم والأشياء والعلاقات الاجتماعية من جهة أخرى. وبهذا فالحداثة ليست قطيعة مع الماضي فحسب بل هي إلغاء له وتوليد لحركة طليعية متقدمة. وبطلوع القرن الثامن عشر صاحب الحداثة مفاهيم جديدة ذات دلالات ما زالت تحتفظ بجدتها وأهميتها حتى اليوم كالحرية والعقلانية والنقد والتقدم الاجتماعي وغيرها.[1]

والواقع أن عصر التنوير هو مفتاح الحداثة وبابها إلى العالم، رغم أن أصول الحداثة تعود إلى الفكر والفلسفة الإغريقيين والديانة المسيحية والفلسفة الإسلامية العقلانية. وكما قلنا سابقاً، فإن كانط كان أول من صاغ مفهوماً للتنوير عندما قال: "إن التنوير هو خروج الإنسان عن قصوره الذي اقترفه بحق نفسه وعجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر". ونتيجة لأفكار التنوير ومبادئه تطورت الفلسفة العقلانية النقدية وفكرة التقدم الاجتماعي وحقوق الإنسان.

غير أن الصرح المعرفي القويم للحداثة، الذي ظهر في عصر التنوير وظل ثابتاً أو شبه ثابت أكثر من قرنين، لم ينأ عن النقد والتجريح، بل، أكثر من ذلك، أخذ البعض بتقويض مشروع الحداثة وصرحه الفلسفي القويم الذي قام على العقلانية والتقدم الاجتماعي والنقد. فمنذ بداية القرن العشرين لم تعد الحداثة تصمد أمام نقد الفاعلين الاجتماعيين من رواد ما بعد الحداثة، حيث يقول آلان تورين: "عندما وقفت الحداثة أمام المقدس أثارت، في ذات الوقت، ما يناقضه من داخل المؤسسة

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص٢٨٣ وما بعدها.

الدينية نفسها". بمعنى آخر، إنها بالنقد أكسبت المقدس مناعةً مضادة للتيارات التي حاولت تهميشه حين قامت بتنصيب عدد من الأوهام، العقلانية وغائية التاريخ والتقدم والأيديولوجيا، التي أنتجت ما يدعى "الحكايات التفسيرية الكبرى" لعصر التنوير.[1]

المجتمع الصناعي ومشاكل التحديث

المجتمع الصناعي الحديث هو وليد عصر النهضة والحداثة ونتيجة لثورة صناعية كبرى أحلّت المكننة محل العمل اليدوي وقيام رأسمال يرتكز على حرية العمل والإنتاج الواسع وتطور وسائل وأدوات إنتاج جديدة بعد الاختراعات والاكتشافات العلمية والتطورات التكنولوجية واكتشاف مصادر جديدة للطاقة هيأت لتقدم اقتصادي واجتماعي وثقافي واسع.

ومن أهم مميزات المجتمع الصناعي الحديث أنه مجتمع سريع التغير والتغيير. ويأخذ التغير فيه أشكال عديدة ومتنوعة وخاصةً في منظومة القيم الاجتماعية والاقتصادية ثم تليها المتغيرات السياسية، وكلها تجر معها تغيرات وتبدلات وتحولات بنيوية تسبّب، في كثير من الأحيان، تغيرات اجتماعية وتوترات نفسية، وذلك بسبب التناقض والتعارض بين منظومات القيم القديمة والقيم الجديدة التي تفرزها تلك الحالات. وإذا لم يستطع المجتمع الموازنة بين ما هو ثابت وما هو متغير من القيم والمعايير، فسوف يجابه حدوث تحولات جذرية في القيم والمعايير الحضارية والثقافية. وهذه التحولات الجذرية تسبب - كما قلنا - التوتر والغليان، وهما بدورهما يولدان العنف. وبمعنى آخر، إن التغير يعني ممارسة البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة عنفاً ضد المجتمع وأفراده وضد الثقافة السائدة، وذلك بسبب صراع القيم الثابتة والمتغيرة.

وفي مقدمة علماء الاجتماع الفرنسيين الذين عالجوا في دراساتهم العديدة الظواهر الاجتماعية المرضية التي تفرزها المجتمعات الصناعية الحديثة، وخاصةً ظاهرة الانتحار في المجتمعات الغربية، إميل دوركهايم.

١ المصدر السابق، ص ٢٨٣ وما بعدها.

نظرية إميل دوركهايم في الانتحار

يعتبر عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم من مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وقد كرّس حياته لوضع مشروع لعلم اجتماع مستقل وقائم بذاته يصف ويحلل العلاقات الاجتماعية ويضع قواعد يخضع لها التطور الاجتماعي. وقد سلط في مؤلفاته العديدة الضوء على أمراض المجتمع الاجتماعية ومحاولة حلّ المشاكل الاجتماعية عن طريق تنظيم وتحسين العلاقة بين الفرد والمجتمع.

اهتم دوركهايم بإبراز الخصائص النوعية للظواهر الاجتماعية التي ترتبط بعلاقة الفرد بالمجتمع، مؤكداً أن من خصائص الظاهرة الاجتماعية تلقائيتها وإلزاميتها واستقلاليتها عن إرادة الأفراد، لأنها ليست من صنع الفرد وإنما هي نتاج التجمع الاجتماعي. وقد أطلق دوركهايم على القواعد الاجتماعية مصطلح "الأنساق الاجتماعية" التي يخضع لهل الأفراد، كالمعايير والقيم والأعراف الاجتماعية والدينية والوضعية والخلقية. كما وضع دوركهايم منهجاً مقارناً يقوم على أساس أن الظواهر الاجتماعية تترابط فيما بينها في علاقة سببية بين ظاهرة وأخرى، فإذا حدث تغير وخلل في إحدى هذه الظواهر استلزم تغير الأخرى. وقد طبّق هذه الطريقة في دراسته لظاهرة الانتحار وربطها بالظواهر الدينية والخلقية. حيث يرى دوركهايم أن إلزامية الظاهرة الاجتماعية، أو الإكراه الاجتماعي، ليست قمعاً وعنفاً تعسفياً تمارسه جماعة ضد جماعة أخرى منحرفة، وإنما هو الشرط الأساسي والضمانة لتماسك هذه الجماعة ووحدتها واستمرارها.

لذا اعتبر دوركهايم أن ظاهرة الانتحار هي من حالات التفكك الاجتماعي، وهي حالة عنف موصوفة وليست فردية، والدافع الذي يحركها هو الأمراض الاجتماعية المتفشية في المجتمع، ذلك لأن المجتمع يمارس الإكراه ويطالب الفرد بالرضوخ لقيمه ومعاييره التي يعجز الفرد أحياناً عن تحقيقها. كما أرجع دوركهايم سبب الانتحار إما إلى قوة ارتباط الفرد بالجماعة أو إلى ضعف ذلك الارتباط. فعندما تتحلل القواعد والقيم ويضعف الارتباط بها تضعف القيم والمعايير الاجتماعية في توجيهها للسلوك، وهو ما يدفع إلى الانتحار الذي إما أن يكون انتحاراً إيثارياً أو أن يكون انتحاراً أنانياً

أو انتحاراً أنومياً (مرضياً) ناتجاً عن فقدان القيم والمعايير الاجتماعية أو غيابها.[1] ففي المجتمعات الصناعية المتقدمة، كما في الولايات المتحدة الأميركية، يهدد "الإكراه الاجتماعي" حرية الإنسان، بسبب تزايد معدلات الجريمة والانحرافات، لضعف حماية الفرد وضعف الرقابة وتوفر السلاح، وذلك لأن المجتمع الصناعي الكبير هو مجتمع طبقي، بسبب تقسيم العمل الدولي بين دول رأسمالية غنية وأخرى فقيرة، وطبقة رأسمالية متخمة إلى جانب طبقات فقيرة واسعة، وهو ما يولد صراعاً وتناحراً اجتماعياً مستمراً بين الطبقات. ومن الظواهر الاجتماعية الأخرى التي يفرزها المجتمع الصناعي الكبير سيطرة النزعة الأبوية البطريركية والعنف الجنسي واستغلال المرأة وغيرها.

أوهام العلم والتقنية

من الصراعات والتناشزات الاجتماعية التي تولدها الحداثة الصراع بين العلم والجهل. فالعلم في المجتمع الحديث يشكل مشروعاً جماعياً يخضع، أيضاً، لحسابات التنظيم العقلاني، مثلما يخضع لديناميكية خاصة وأهداف محددة تهدف إليها التكنولوجيا. غير أن توسع نطاق العلم والتقنية في جميع ميادين الحياة حوّل المجتمع إلى مختبرات للتجارب، وبعد أن كان العلم والتقنية واسطتين أصبحتا غايتين في المجتمع الصناعي. وقد رافقهما استغلال مستمر ومتزايد للأفراد. وهكذا تطورت في العقود الأخيرة في المجتمعات الصناعية المتقدمة علاقات جديدة تربط بين العلم والتقنية من جهة، وبينها والمجتمع من جهة ثانية، وأصبح الوعي الاجتماعي والفردي وعياً تقنياً، مما جعل النظام الاجتماعي يخضع لها بالتدريج، حيث أخذت التقنية تسيطر على المؤسسات وتشكلها على صورتها وتسخرها لخدمتها ومصالحها، وكذلك قيامها بتجديد البنى الاجتماعية وتنظيمها بحيث أصبحت لها سلطات خفية توجه التكنولوجيا وأدواتها. والحقيقة أن عالم التقنية الحقيقي هو عالم عقلاني منطقي ورياضي، هو في جوهره عالم القوة باعتباره عالم العمل والإنتاج والاستهلاك، الذي يمسك بدفة الحكم

1 Anthony Giddens, *Sociology*, Cambridge 1993, p. 707;

انظر أيضاً: أحمد الخشاب، **التفكير الاجتماعي**، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٨١، ص٥٨٦ وما بعدها.

والسلطة والقوة. وسرعان ما حول المجتمعات الصناعية إلى مجتمعات استهلاكية تجعل أفراد المجتمع أو المستهلكين يلهثون وراء بضائع المدنية الصناعية البراقة.

يشير هابرماس إلى أن الرأسمالية المعاصرة هي رأسمالية متأخرة (مجتمع ما بعد الصناعة، مجتمع ما بعد الحداثة) يأخذ التغير الاجتماعي فيها وتائر سريعة بحيث تتوسع في هذا المجتمع قوى الإنتاج، فيتطور العلم والتقنية تطوراً سريعاً بحيث يسيطران على المجتمع سيطرةً تامة، وتصبح البنيات المعرفية مستقلة عن الأهداف التي رُسمت لها أو قامت من أجلها، وبذلك تصبح لها قوة فاعلة ودور حاسم في إصدار القرارات.

في المجتمع الرأسمالي المتأخر (مجتمع ما بعد الحداثة) أصبح، ولأول مرة، التحرر من سلطة الطبيعة هو، في الوقت نفسه، تحرراً من السلطة الأخلاقية. وبهذا تطور شكل جديد من السلطة أطلق عليها هابرماس اسم "السلطة التقنية"، التي هي، في الوقت نفسه، وسيلة من وسائل الكبت والإحباط. وهذا النوع من "السلطة التقنية"، وما يرافقه من أيديولوجية تكنوقراطية، هو الأساس الذي يقوم عليه ترشيد السلوك.

هذه الأيديولوجية الجديدة تشكل ثقافة "علموية" هي معرفة لذاتها، معرفة مستقلة وبعيدة عن أهدافها التي نشأت من أجلها وتطورت في إطارها. والواقع أن من أهم العوامل البنائية التي ارتبطت بسيطرة النزعة العلمية - التقنية في مجتمع ما بعد التصنيع نمو نشاط الدولة التدخلي الذي يؤمّن استقرار النظام عن طريق اتّساع نطاق الإدارة المركزية وتمركزها بأيدي أقلية من التكنوقراط.

لقد كان هربرت ماركوزه أول من أشار إلى هذا المنحى اللاعقلاني وأول من حدد مضامينه. وقد اقتنع تماماً أن ما دعاه فيبر "العقلنة" (Rationalitaet) هو ليس "العقلنة" (Rationalisierung) ذاتها، لأن عقلنة العلاقات الاجتماعية لها المعنى نفسه، ولكن مع تصنيع السلطة الخفية، و"العقل التقني" لأي نظام اجتماعي ذو سلوك عقلاني هادف لا يتخلى عن محتواه السياسي. وهكذا نصل إلى تصور واضح هو أن مفهوم "العقل التقني" هو "الأيديولوجيا" نفسها، ليس في استخدامها فحسب بل أيضا في تسلطها نفسه، وهو تسلط على الطبيعة مثلما هو تسلط على الإنسان، تسلط منهجي - علمي معدّ مسبقاً ومحسوب، وتدخل ضمن تركيبة الجهاز التقني نفسه أهداف ومصالح تسلطية محددة. فالتقنية، بهذا المعنى، مشروع اجتماعي - تاريخي يتضمن مخططاً

لما يتطلبه المجتمع والمصلحة المسيطرة عليه، وكذلك ما يفعله الناس والأشياء. إن هذا الهدف التسلطي مادي أيضاً لأنه يعود إلى شكل "العقل التقني" نفسه.

والواقع أن السلطة في المجتمع الرأسمالي المتأخر، أو مجتمع ما بعد التصنيع، تتجه إلى فقدان خصوصياتها الاستقلالية بحيث تصبح "عقلنة" من دون أن يختفي السياسي منها، لأن السلطة تبقى مرتبطة بها لقدرتها ومصلحتها في الحفاظ على الجهاز التسلطي ككل وكذلك تقويته. ولهذا فإن عقلانية أية سلطة يمكن أن تقاس بمدى قدرتها على المحافظة على النظام الذي يساعد على تزايد قوى الإنتاج التي ترتبط بالتقدم العلمي – التقني وتجعل منه قاعدةً شرعيةً لها، وفي الوقت نفسه تشير إلى قوة يقاس بها ما يتنازل عنه الفرد من أشياء تبدو له غير ضرورية ولا عقلانية. وهذا يعني قمعاً موضوعياً متزايداً يظهر بوضوح جلي في الخضوع الشديد لجهاز الإنتاج والتوزيع الجبار، وعدم خصوصية أوقات الفراغ، واندماج غير متباين في عمل اجتماعي خاطئ. ولكن، بطريقة مفارقة، يختفي ذلك الوعي عند الجمهور، لأن شرعية السلطة كانت قد حصلت على خصوصية جديدة، هي النمو المستمر للإنتاجية التي استطاعت أن تخضع الطبيعة لسيطرتها، وهذا من علاماته جعل الفرد مرفهاً في حياته اليومية.

فمنذ القرن التاسع عشر اتخذ التطور التقني مساراً أقوى: إنه "علمنة التقنية". فالضغط المؤسسي وإنتاجية العمل مكّنا من إدخال تقنيات جديدة، هي ليست حدثاً جديداً، في النظام الرأسمالي، غير أن هذه المستجدات التي واكبت الاختراعات غير المتقطعة كان لها نمو طبيعي، ولكن ليس كما حدث سابقاً، فقد ارتبطت التنمية التقنية بتقدم العلوم الحديثة وكذلك بتواصل البحث العلمي في المجال الصناعي الذي عمل على توحيد العلم والتقنية و"الاستغلال" في نظام واحد، وارتبط، أثناء ذلك، مع الدولة بعقود للبحث العلمي التي شجّعت، بدورها، وبالدرجة الأولى، التقدم التقني في المجال العسكري. ومن هذا المجال نبعت المعلومات لتصبّ، في الأخير، في مجال إنتاج البضائع المدنية – الاستهلاكية. وهكذا أصبحت التقنية والعلم قوة إنتاج من الدرجة الأولى، وانتفت بذلك أيضاً شروط استخدام نظرية ماركس في قيمة العمل.

هكذا قُمعت مؤسسات التقدم العلمي – التقني وتحولت إلى شكل جديد من أشكال قوى الإنتاج، وتراجعت، بموجب ذلك، الثنائية بين العمل والتفاعل في وعي الناس.

وقد بقيت المصالح الاجتماعية، كما كانت من قبل، تقرر اتجاه ووظائف وسرعة التقدم التكنولوجي. ولما كانت المصالح تمثل النظام الاجتماعي الذي يحافظ بدوره عليها، فإن "الاستغلال الرأسمالي" يبقى موضوعياً وغير مطروح للمناقشة. وكمتغير مستقل، يظهر التقدم العلمي – التقني متغيراً شبه مستقل بالنسبة لأهم النظم الاجتماعية المتغيرة الأخرى، وهو النظام الاقتصادي الذي هو، في الحقيقة، غير مستقل.[1]

يبدو لنا أن المجتمعات المتقدمة صناعياً تظهر وكأنها تقترب من نموذج يتأثر بمثيرات خارجية أكثر من كونها مجتمعات ذات سلوك مراقب وموجه بالمعايير. وهذا الانقياد غير المباشر يتحول، بواسطة القوانين، إلى هياج، خصوصاً في المجالات التي تبدو فيها الحرية ذاتية: استهلاك، أوقات فراغ حرة، انتخابات، وبذلك تصبح بصمات هذا العصر الاجتماعية – النفسية أضعف: شخصية تسلطية أكثر منها شخصية تتميز بتفكك الأنا العليا، وتزايد في السلوك المكيَّف، الذي يمثل الوجه الآخر للتفاعل المفكّك في محيط مهيأ لغوياً.

إن سوء التنسيق يظهر في أحدث أساليب الإنتاج العسكرية وبين المنظومات الراكدة في نظم ووسائل المواصلات والصحة والتربية... إلخ. ومثل هذه التناقضات لا تشكّل وحدها أسبابا مقنعة لحدوث التوترات بين الطبقات، ولكنها تفسّرها بالطبع، باعتبارها نتائج لعمليات استغلال الاقتصاد الرأسمالي الخاص، فتصبح المصالح هي المتسلطة من دون أن تظهر بشكل واضح ومحدد. والمصالح التي تحافظ على أسلوب الإنتاج هي ليست مصالح طبقية وإنما هي مصالح جماعات متميزة، وهذا لا يعني، في الوقت نفسه، إلغاء التناقض وانما كمونه.

إن انحسار منطقة الصراع من حدودها الطبقية إلى مجالات هامشية لا يعني أبداً السيطرة على قوى الصراع الخطيرة، كما في الصراع العنصري في الولايات المتحدة، ومثل ما يظهر في مناطق وجماعات معينة في استقطاب تناقضات عديدة من الممكن أن تفجّر ما يشبه الحرب الأهلية.[2]

لقد تنامت اليوم سلطة التقنية بحيث أخذت – كما قلنا – تحدد سلوك الأفراد

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص٢٣٧–٢٤٠.
٢ المصدر السابق، ص ٢٤١–٢٤٦.

والبنى الاجتماعية وتوجهها، وتتحول في أحيان أخرى إلى أدوات قمع ووسائل للعنف والدمار. وبهذا فقد أخذ الناس يخدمون التقنية أكثر مما يستخدمونها، وبذلك تحولت، كما يقول غورفتش، إلى "تنين جديد" يتحكم فينا ويفرض إرادته على سلوكنا ويقولبه بكيفيات تخدم مصالحه.

إن أوهام التقنية تمتلك الناس وتجذبهم إليها، دون وعي منهم، عن طريق المجتمع الاستهلاكي والتقنيات الثقافية والإعلام الجماهيري، الذي يُخضع الجمهور ويكيّفه لخدمته. وإذا كان مجتمع الوفرة هدفَ المجتمعات الصناعية، فإن مجتمع الاستهلاك يحوّل القوى المنتجة إلى أدوات للتقنية وخدماتها حيث يتحول العامل إلى مجرد أداة لتنفيذ ما تمليه عليه التقنية. كما أن أجهزة الإنتاج تتجه دوماً نحو الأسواق، معتمدةً على أساليب متعددة في الدعاية والإيحاء والإقناع لاستدراج المستهلكين، وفي ذات الوقت توليد حاجات استهلاكية جديدة وباستمرار، وهو ما يزيد الاستهلاك طردياً، وفي ذات الوقت الأرباح.

ويستخدم الخبراء التقنيون الأساليب العقلانية البيروقراطية في تنظيم المشاريع الاقتصادية وتنظيم العلاقات الرسمية وشبكات الخدمات بحيث تقنّن النشاطات الاجتماعية، وتتحول بذلك إلى جهاز تكنوقراطي متسلّط لا يهتم بمصالح الناس وحرياتهم بقدر ما يهتم بعناصر الإنتاج والأجهزة الإدارية البيروقراطية وشبكات التوزيع ومن ثم طرائق الاستهلاك السريع.[١]

العولمة والإرهاب الدولي

ثمة سجال حاد وواسع يدور اليوم، بين الكتاب والمفكرين في الغرب والشرق، حول الحرب ضد الإرهاب، بعد الهجوم المباغت على برجي منهاتن في ١١ سبتمبر ٢٠٠١، الذي اعتبره البعض هجوماً ضد الحضارة الغربية من جهة، وضد الإسلام والحضارة الإسلامية من جهة أخرى. وبدا الأمر وكأن نظرية صراع الحضارات لهنتنغتن قد تحققت، وبدأ العالم يعيش خوفاً ورعباً مما هو غير متوقع، وبصورة

١ مجموعة من الاختصاصيين، "المجتمع التقني"، في: **المجتمع والعنف**، مصدر سابق، ص ٤٠ وما بعدها.

خاصة بعد أن بدأت أولى حروب القرن الحادي والعشرين في أفغانستان، والتي تميزت بكونها حرباً غير تقليدية.

لقد أثارت الحرب على الإرهاب، التي أعلنتها الولايات المتحدة الأميركية، نقاشات عديدة ما زالت مستمرة، وبصورة خاصة بعد تصريحات رئيس الوزراء الإيطالي السابق سيلفيو برلسكوني عن تفوق الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية. وقد تصدى للرد عليه عدد غير قليل من الكتاب والمفكرين وعلماء الاجتماع، كان على رأسهم المفكر الإيطالي الكبير أمبرتو إيكو في مقاله حول "الانثروبولوجيا الثقافية والصراع بين العقل والعاطفة"، الذي نشره في جريدة **الجمهورية** في روما، وأشاد فيه بالحضارة الإسلامية وما قدمته لأوروبا عندما كانت تعيش في ظلام دامس. كما شارك في النقاش كتاب آخرون من أميركا وألمانيا وتركيا والهند، عبّروا في كتاباتهم عن وجهات نظرهم المختلفة حول الحرب على الإرهاب. وكان من أبرز المشاركين في هذا النقاش عالم الاجتماع الألماني أولرش بك، رئيس قسم الاجتماع في جامعة ميونيخ والأستاذ المشارك في مدرسة لندن للاقتصاد السياسي. وأولرش بك اكتسب شهرة عالمية بعد صدور كتابه **مجتمع الخطر** عام ١٩٧٩، وعالج فيه قضايا البيئة والتلوث وكوارث المناخ، وتزامن صدور الكتاب مع وقوع كارثة تشيرنوبل التي جعلت منه وثيقة مرجعية لطروحاته التالية. ثم أصدر كتابه **الحداثة الثانية** عام ١٩٩٧، أثار فيه سجالاً واسعاً حول موقف مفكري نهاية القرن الماضي من قضايا العصر الراهنة، محاولاً تقديم صياغة جديدة لمفهوم العولمة وما بعد الحداثة وتوضيح معالمها ومضامينها، إضافةً إلى كتابه الجديد حول **الحرية والرأسمالية** الذي صدر في فرانكفورت نهاية ٢٠٠١، وعلق فيه على أحداث ١١ سبتمبر والحرب على الإرهاب، منتقداً سياسة الولايات المتحدة الأميركية الانعزالية وطريقة تعاملها مع الأحداث العالمية.

يقول بك إن الإرهاب فتح صفحةً جديدة في "مجتمع الخطر" العالمي، وعلى المرء أن يميز من الآن فصاعداً بين الإرهاب وبين التهديد به. وإذا أصبح الإرهاب معولماً فعلى المرء فهمه أولاً ثم معالجة أسبابه. والحال أن ما يخافه الإنسان من أن يكون حقيقة هو ما يتحقق في الواقع، لأن الخوف لا ينتج إلا حقيقته الخاصة. وإذا كانت الرأسمالية تفترض التفاؤل، فإن الإرهاب الجمعي يحطّمه، ومن الممكن أن

يقذف بالعالم المترنّح اقتصادياً في أزمة. فمن يرى أن الإرهاب خطر عالمي، ليست له قابلية على التعامل معه - هذه هي المصيدة الأولى التي نصبها الإرهابيون. أما الثانية فهي خطر الإرهاب الأداتي المدرك سياسياً، والذي يثير الحاجة إلى الأمن لأنه يلتهم الحرية والديمقراطية، ومن هنا يبدو لنا أن الإرهاب هو إحدى نتائج الحداثة.

الحرية أم البقاء على قيد الحياة؟، يضيف بك قوله، عندما نواجه خيارين، الحرية أو البقاء على قيد الحياة، فلن ننتظر طويلاً، فالأكثرية لن تختار الحرية وإنما البقاء! فالتهديد الكبير، إذن، ليس الخطر، وإنما فهمه والتحرر من نتائجه وإيجاد الحلول المناسبة له، وبدون ذلك سوف نفقد التعامل الصحيح مع المجتمع الحديث، وعكس ذلك تفيدنا سخرية لاذعة: فكم عشنا أنواعاً من كوارث الدمار في العالم واستطعنا النجاة منها، وعلى سبيل المثال: تشيرنوبل وكوارث مناخية وأطعمة فاسدة أو مسممة ومرض جنون البقر وغيرها.

والسؤال المطروح هو: ما هو مقدار الحرية والأمن الضروريين للبقاء على قيد الحياة؟

هذا هو جوهر المشكلة التي تقف أمامنا منذ الهجوم على برجي منهاتن في ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

إن عولمة الإرهاب كوّنت من الحرب ضد الإرهاب المعولم تحدياً للسياسة العظمى للدول المتحالفة ضد المعسكر المعادي. وفي ذات الوقت فإن مقاومة الصراعات المحلية خلطت أوراق السياسة العالمية بحيث أصبحنا نتساءل: كم هي سريعة ومتطرفة أولويات السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية التي تريد اليوم التخلص من معاهدة الدرع الصاروخي (خرجت منها في ٢٠٠١/١٢/١٤، وكان الهدف منها هو تطوير نظام دفاع صاروخي قوي وفعال)، لأن أميركا لا تستطيع ضمان أمنها الداخلي بواسطة التكنولوجيا القومية فقط وبمفردها.

يقول بيك: إذا كان النزاع بين موسكو وبكين نزاعاً موقتاً، فمن الضروري، للدفاع عن أمن أميركا الداخلي، ليس التنسيق مع موسكو فحسب وإنما مع الدول الأخرى أيضاً، وفي ذات الوقت يجب الضغط على إسرائيل لإيقاف الحرب والاعتراف بدولة فلسطين، لأن في ذلك مفتاح الدول العربية والإسلامية في التحالف الطويل المدى ضد الإرهاب.

ويتساءل بك: كيف سيكون السلوك السياسي ممكناً في زمن العولمة؟ سوف يكون الجواب، بدون شك، هو ضرورة فهمنا لعالمية الأخطار، خصوصاً إذا علمنا أن النظام الذي يبدو لنا صلباً إذا به، في الحقيقة، هيكل مائع! وعلى المرء أن يميز بين الخطر الحقيقي واحتمال الخطر. أما الاحتمالات غير المرئية للخطر فيجب أن تُدرك كتبعات سياسية جانبية خطيرة على الإنسان والحياة بصورة عامة.

بهذا المعنى فإن الخوف من السياسة المعولمة ينتج وضعية شبيهة بالثورة التي من الممكن أن تُستغل بشكل مختلف تماماً. وإن هذه السياسة الجديدة، كما يبدو، هي نهاية الانعزالية في السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية ورسالة تحذير لها في آن. وإن كان الهجوم الإرهابي على أميركا قد قوّى الدولة، فإنه في ذات الوقت قلّل من شأنها وأنزلها عن عرشها.

الدولة الليبرالية الجديدة

يقول بك: هناك، حتى الآن، مفهومان يسيطران على العالم هما: الدولة القومية والدولة الليبرالية الجديدة. وتعتبر الدولة الليبرالية الجديدة، التي ترتبط بفكرة السوق الحرة اليوم، مفتاح المستقبل، وقد انطلقت في العقدين الأخيرين وأصبحت قوة مسيطرة اليوم. وإذا كان الحديث عن نهاية الليبرالية الجديدة سابقاً لأوانه الآن، فإن هناك بالتأكيد خطر إرهاب معولم يرتبط بالصراع العالمي الذي قد يهدد العالم المعولم، مثل الصراع المحزن الذي بات يهدد قواعد السياسة والدولة ويستعيض عنها بقواعد اقتصادية لها قوة إقناع جارفة. وإذا كان الكونغرس الأميركي قد خصص أربعين مليار دولار لمحاربة الإرهاب وإعادة البناء، فإن هذا يتعارض مع السياسة الاقتصادية الليبرالية الجديدة التي دعا إليها الرئيس الأميركي بوش، مع أن الناطق الرسمي للبيت الأبيض صرح وبشكل مقتضب بأن "الأولوية للأمن القومي". ولكن هل هناك أمن قومي بعد اليوم؟

يجيب بك: لقد اختلفت صورة العالم اليوم: جيوش، حروب، كوارث، وإجرام. أما شعار السلام فقد أصبح بعيداً. وإذا ارتبطت السياسة الخارجية والداخلية بالأمن القومي والتعاون الدولي والارتباط المباشر بين الدول، فهل هو الطريق الوحيد لتجنب مخاطر

الإرهاب العالمي؟ وهل هناك خيارات أخرى للحد من مخاطر الكوارث المناخية والهجرة العالمية والإجرام المنظم سوى تعاون القوميات من أجل تحقيق المصالح القومية؟! كما يؤكد بك أن على الدولة الليبرالية الجديدة ألا تشن الحرب ضد الإرهاب، وإنما على أسبابه ودوافعه الحقيقية في العالم. كما عليها ألا تميز بين القوميات والحضارات والأديان، وإنما تعمل مثلما حدث في القرن السابع عشر، عند توقيع معاهدة السلام في مدينة فيستفالن بألمانيا.

ويضيف بك أن الأطروحة الوطنية "هي الدولة الكونية" الجديدة التي تقوم على الفصل بين الدول والقوميات، التي يمارس فيها الناس من مختلف الأديان شعائرهم المتنوعة في إطارها، وهي الأطروحة التي من الممكن أن تقود الوحدة الأوربية أيضاً إلى التفكير في تشكيل دولة كونية. فأوروبا تخلق اليوم قوة سياسية جديدة، ليس عن طريق محاربة الإرهاب المعولم والمفتوح، وإنما عن طريق ترويض القوميات الأوربية المتنوعة في قيمها ومعاييرها المختلفة.[1]

العرب والمسلمون والحداثة المعطلة

يمثل الوعي بالذات وبالآخر مرحلةً متقدمة في تاريخ الفكر الإنساني، وقد ساعد هذا الوعي الإنسان على فهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية. ولكن بتطور الخبرات والتجارب الإنسانية تفتحت أمام الإنسان أبواب المعرفة العلمية والتقنية والمجتمعية وتحولت إلى مفاتيح لفهم أسرار الظواهر الطبيعية والاجتماعية وحلّ ألغازها ورموزها، وبالتالي محاولة إدراك الواقع وتعميق الوعي به ومعرفة ما فيه من تنوع واختلاف وتناقض. ان هذا الوعي هو الذي قاد أوروبا منذ عصر النهضة الى مستوى عال من التقدم العلمي والتكنلوجي، في حين لم يدرك العرب واقعهم وتخلفهم العلمي والتقني إلا في نهاية القرن التاسع عشر حيث أخذوا يتطلعون إلى معرفة ذاتهم ومساءلتها واكتشاف الآخر المختلف وفق رؤية منفتحة على الحضارات والثقافات وعلى مواكبة أفكار التقدم العلمي والتطور الاجتماعي، بعدما شعروا أنهم ما زالوا مكبلين بقيود

1 Ulrich Beek, *Das Zweite Modern*, Surkamp, Frankfurt, 1997; *Schoene Neue Arbeit*, Surkamp, 1999.

المجتمع العثماني وسلطته الاستبدادية وما رافقها من اقتصاد استهلاكي غير منتج وإدارة بيروقراطية ضعيفة ومتخلفة وانقسام اجتماعي، مع غياب أي مسؤولية أمام الشعب ومصير الأمة ومستقبلها. وقد ساعدت قوة التقاليد التي استحكمت في البنية الاجتماعية قروناً عدة على حدوث انهيارات اقتصادية وتفكك في الإدارات المدنية والعسكرية، إلى جانب تصدعات داخلية من جهة، وصراعات مع قوى الاستعمار الخارجية من جهة أخرى، وهذه ساهمت في تفكك الدولة العثمانية وانهيارها.

كما كان للتدخلات الاستعمارية وتطور الأفكار القومية والليبرالية والوطنية في أرجاء الإمبراطورية العثمانية المترامية الأطراف، جنباً إلى جنب التدهور الاقتصادي والعسكري والحضاري، دوراً في إثارة روح النقد والتذمر عن طريق العلماء والمصلحين من رواد النهضة العربية - الإسلامية الذين حاولوا إصلاح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتردية استناداً إلى الفكر الإسلامي النيّر. ومن الملاحظ أنه عندما يفقد المسلمون قيادة عالمهم يتحولون إلى العقيدة الإسلامية يبحثون فيها ثانيةً عن هويتهم الضائعة والتخلص من محنهم وضياعهم. وفي الوقت الذي سادت في أوروبا الأفكار القومية والليبرالية والديموقراطية، كانت الأفكار الدينية في الشرق من أقوى المحركات الفاعلة في الحركات الاجتماعية وفي عمليات التغير والتغيير السياسية. وجد المصلحون الاجتماعيون إمكان تحقيق تقدم اجتماعي وثقافي يمكنه أن يقود إلى حركة تحرر تهدف إلى إصلاح شامل، اجتماعي -اقتصادي أولاً، وثقافي - سياسي ثانياً، وبالتالي تحقيق الهوية على أساس مبدأ "الاجتهاد"، تلك العوامل التي كونت دافعاً ديناميكياً موحداً يساعد على "نهضة الأمة"، مثلما يساعد على اللحاق بالغرب المتقدم علمياً وتكنولوجياً، وهو ما كوّن عاملاً في تحقيق الهوية، أنتج بدوره البحث عن صدقيتها وصوغها في مفاهيم أولية.

في مثل هذه التربة الغنية بالتناقضات تطورت الحركات الدينية - الاجتماعية الإصلاحية في نهاية القرن التاسع عشر، وفيها تبلورت اهتمامات رواد الإصلاح الاجتماعي بمعرفة عوامل التخلف والركود الاجتماعي وطرح فكرة تأخر الأنا وتقدم الآخر وأسباب قوته. وعلى رغم أهمية هذه الأفكار في تحريك الوعي بالواقع المجتمعي المتخلف، إلا أن رواد النهضة لم يأخذوا بالبعد المجتمعي، وبمعنى آخر إن

التغيير المنشود لم يكن ينبع من الداخل وإنما من فكر ولد في مجتمع مهزوم، كشفت حملة نابليون عن تأخره وأثارت شكوكه ورغبته المضمرة في محاكاة الآخر المتقدم.

لخّص شكيب أرسلان في كتابه **لماذا تخلّف المسلمون وتقدم غيرهم؟**، الذي صدر في مصر عام ١٩٣٩، هذه الإرهاصات الفكرية الجديدة التي تبحث عن أسباب التخلف الذي وسم العالم العربي والإسلامي بالسلبية والعجز والقصور وعدم القدرة على تجاوز ذلك، وهي جوهر الإشكالية الاجتماعية - الثقافية التي فرضت نفسها على العرب والمسلمين.

انطلق الرواد الأوائل من أن الغرب تفوق عليهم في العلم والتقنية والإدارة والسياسة، وأدركوا أن هناك اختلافاً بين ما كانوا عليه في العصور الوسطى وبين ما هم عليه الآن من تخلف وركود في كل النواحي، وأنهم لا يستطيعون الخروج من هذه الحالة ما داموا أسرى التخلف والركود. وهكذا وضع سؤال الحداثة صورةً عن الذات وصورةً أخرى نقيضة لها عن الآخر، وتحول هذا السؤال بالتدريج إلى مشروع مقارن يختزل خطاب التحديث في مطلع القرن التاسع عشر في مشروع للخروج بالمجتمع من مثلث "الجهل والفقر والمرض"، كأسباب للتخلف وكمعوقات لانطلاق مشروع جديد نحو الحداثة والتقدم. ومن الطبيعي أن يتطور سؤال الحداثة إلى أسئلة أخرى عن علاقة الشرق بالغرب، والتخلف بالتقدم، والدولة الدينية بالدولة العلمانية، والتقدم العلمي والتكنولوجي بالتقدم الفكري والفلسفي. غير أن الوعي بالتخلف أثار سؤالاً حاسماً: كيف يستطيع العرب والمسلمون أن يتقدموا، وما هو السبيل إلى ذلك؟ ومع أن الوعي بالتخلف وبضرورة النهضة لا يعني بالضرورة حدوثها وتجاوز التخلف والركود إلى التحديث والتقدم الفعلي، وإنما يمكن أن يكون عامل دفع ومراجعة نقدية للعوامل التي تكمن في الشروط الذاتية والموضوعية وفي البنى الفكرية والمجتمعية المتحكمة، التي تعوق النهوض والتقدم، ومحاولة الكشف عن العوامل التي تختفي خلفها، كالعقلية الماضوية والسلطة الاستبدادية والنزعة الأبوية - البطريركية والخطاب الأيديولوجي الذي أنتجته.

ومن الممكن القول إن إشكالية الحرية في الفكر العربي أظهرت منذ بداية عصر النهضة عجزاً بنيوياً في الفكر والثقافة والمجتمع، ولم يستطع مشروع الإصلاح

والتحديث أن ينتشله من التخلف والعجز والركود، ولم يستطع التراث الثقافي والعلمي والفلسفي التنويري للعصر الوسيط أن يعطيه دفعاً وتحريكاً، ولذلك انكفأ على نفسه وتراجع وفقد بذلك قدرته على التطور والنمو. وكان في مقدم الأسباب التغييب الفكري للتراث العقلاني العربي وعلى مدى قرون طويلة، وهيمنة ثقافة لا عقلانية أنتجت بيئة ثقافية تعيد إنتاج نفسها باستمرار وتعوق أي حركة فكرية متجددة.

العنف والصورة المعادية للإسلام

إن ما قدمه الفكر الإسلامي الراديكالي غلب فيه السياسي والأيديولوجي على الفكري والثقافي لصبّ ذهن المسلم البسيط في قالب يتلاءم والتحديات الراهنة التي أثارتها الصحوة الإسلامية التي قامت على فكرة أن الواقع الاجتماعي فاسد وأن أنظمة الحكم مستبدة وأن على المسلمين المؤمنين مواجهة هذا الفساد والاستبداد بنفس الأدوات التي يستخدمها الحكام الظالمون، والهدف من ذلك هو تسييس الدين والدخول في صدامات عنيفة ضد المجتمع الفاسد وضد الحكومات الاستبدادية القائمة واستخدام جميع الوسائل ضدها.

والحال أن الواقع الاجتماعي والسياسي أفرز، وما زال يفرز، مشاكل سياسية وإحباطات اجتماعية واغتراباً نفسياً، وهو ما يغذي هذه الحركات الدينية الأصولية، مع اختلاف أفكارها وأهدافها وممارساتها، ويدفع قسماً منها إلى ممارسة العنف والإرهاب، فكراً وممارسة، ولذلك فهي حركات سياسية وأحزاب انقلابية لا تتفق مع روح الإسلام. أما الحركات الإسلامية النهضوية فهي حركات تهدف إلى أسلمة الواقع، باعتبارها عملية سوسيولوجية تتعامل مع نصوص دينية مقدسة وتريد تغيير الواقع الاجتماعي والنهوض به عن طريق الحوار والتفاهم.

ومع محدودية الحركات الأصولية التي تمارس العنف والإرهاب، فإنها رسّخت الصورة المعادية للإسلام، التي يحملها الغرب، وذلك بسبب قرب العالم العربي والإسلامي من أوروبا، مركز الحداثة والعولمة، والمصالح والأهداف الاستراتيجية والأحكام المسبقة التي يحملها الأوربيون منذ الحروب الصليبية،

إلى جانب عدم التسامح والخوف من الآخر.

إن الصورة العدوانية التي انطبعت في أذهان الأوربيين وانعكست في مواقفهم وكتاباتهم وأفعالهم تُظهر بوضوح العناصر الأيديولوجية التي تعكس الصراع بوصفه صراعاً دينياً بين "أعداء كفار" وبين "مسيحيين مؤمنين". وقد أثّر ذلك في ترسيخ الصورة العدائية التي استمرت عند البعض قروناً عديدة، والتي لا تزال تظهر هنا وهناك في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة وخاصةً في وقت حدوث أزمات سياسية واقتصادية وثقافية بين الغرب والمسلمين. ومهما تغيرت الصورة أو اختلفت وتعاطف معها بعض المفكرين والمستشرقين المخلصين، خصوصاً بعد أن تعرف الغرب إلى عناصر الحضارة العربية – الإسلامية وإلى مؤلفات العلماء والفلاسفة المسلمين في الطب والفلسفة والفلك والرياضيات وغيرها، وبعد أن اصبحت كلمة "فيلسوف" مرادفة لكلمة "مسلم" وظهور الإسلام كبنية سياسية ذات أبعاد أيديولوجية، فقد بقيت الصورة محكومة بأيديولوجية معادية تقوم على مصالح وأهداف وتتخذ من العرب والمسلمين مواقف متذبذبة تبعاً لمصالحها وأهدافها الاستراتيجية.[١]

وإذا كانت صورة العربي – المسلم في القرون الماضية هي صور "العدو – الكافر"، فإنها أصبحت اليوم صورة "الأصولي – الإرهابي"، وخاصةً بعد تنامي الحركات الإسلامية في مصر والجزائر وإيران وافغانستان والعراق وسوريا وغيرها.

فمنذ أحداث ١١ سبتمبر شاعت في الدول الغربية ما يسمى "الإسلاموفوبيا"، أي الإرهاب الإسلامي وما صاحب ذلك من شعار كراهية العرب والمسلمين، وقد اتسع هذا الشعار على نطاق واسع بصعود وانتشار بعض الحركات الإسلامية المتطرفة في أوروبا أيضاً من جهة، وتوسع نشاط القاعدة في أفغانستان وامتدادها إلى دول عديدة، وخاصةً بعد الانتهاكات الفظيعة لحقوق الإنسان من قبل القاعدة وأخواتها وممارساتها البشعة ضد من يخالفها في الدين والعقيدة من قتل وسبي وتشريد، كما حدث في والعراق مع المسيحيين والأيزيديين والشبك والشيعة التركمان والسنّة العرب، ومثلما فعل الإخوان المسلمون باضطهاد الاقباط، وقمع حماس للمسيحيين

١ إبراهيم الحيدري، **صورة الشرق في عيون الغرب**، مصدر سابق، ص٦، ٢٠.

في غزة، واضطهاد الإسلام السياسي في السودان لمسيحيي الجنوب، وكذلك ما فعلته حركة بوكو حرام في نيجيريا، المرتبطة بالقاعدة، من اضطهاد للمسيحيين وسبي بناتهم، وغيرها من الأعمال الإجرامية التي تمس حقوق الإنسان. فعندما يرى الغربي هذه الأعمال الفظيعة، كيف تريد منه أن ينظر إلى المسلمين وخاصةً على المستوى الشعبي العام؟ وكيف تريد منه أن يضع صورةً للإسلام السياسي غير الصورة التي يشاهدها من خلال وسائل الاتصال المختلفة من أعمال العنف والإرهاب، مما يشكل خطراً داهماً على السلام والأمن العالمي، بحيث أخذت بعض الدول الغربية، وبصورة غير رسمية، تساوي بين الإسلام وبين الحركات السلفية المتطرفة التي تستخدم الدين والتعاليم الدينية على نحو مشوه وضد الدين الإسلامي نفسه، أي توظيف الدين والتعاليم الإسلامية ضد الإسلام والمسلمين، بالرغم من أنها ترفع راية الإسلام؟ وفي الحقيقة لقد دفع العرب والمسلمون ثمن الأعمال الإجرامية التي تقوم بها الحركات السلفية المتطرفة في كل مكان. وبلا شك هناك نظرة ارتيابية وأحكام مسبقة لدى الشرق والغرب كل واحد إزاء الآخر، وخاصةً المواقف المعادية للغرب التي تعتقد أن كل ما هو غربي، بما فيه الحضارة الغربية المتقدمة علمياً وتقنياً، عدو.

والحال أنْ ليس كل مسلم أو عربي هو عدو للغرب، والعكس صحيح. وقد أشار فريد هوليداي في كتابه **الإسلام والغرب** إلى العلاقة بين الشرق والغرب وإلى التقصير من قبل كلا الطرفين في فهم العلاقة المتميزة بين العرب والمسلمين والغرب.[1]

إن النقد المتحيز وغير العقلاني للعلاقة بين الشرق والغرب أمر في غاية التعسف والتعقيد، وإن رفع شعارات غير محايدة من قبل عدد من الكتاب والصحافيين، العرب والغربيين، مثلما وقع فيها من قبل رحالة القرون الوسطى والمؤرخون والتجار والمغامرون خلال الحروب الصليبية، المحملون بأحكام مسبقة عن الإسلام، يجعلهم يشوهون الحقائق عن قصد وغير قصد.

يقول عالم الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم إن الإسلاميين المتطرفين هم قلة من المسلمين الذين يستخدمون الإسلام لأغراض سياسية، فهم لا يمثلون غالبية المسلمين لا في بلدانهم الأصلية ولا في العالم الإسلامي الذي يمتد من إندونيسيا إلى المغرب. وهذه

١ عبد الحسين شعبان، "قيم التسامح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، **الحوار المتمدن**، ٢٠١٠/٢/٧.

القلة القليلة من الإسلاميين ينحدرون من أصول عربية، سعودية ومصرية وأردنية ويمنية ومغاربية، وهناك إسلاميون آخرون يشاركون في هذه العمليات الإرهابية من بلدان غير عربية وأوربية، ولكن الغالبية منهم في الظاهر، التي تدير وتنفذ هذه العمليات الإرهابية هم، من العرب. وهم لا يمثلون معظم العرب، فهم قلة قليلة ارتبط معظمهم، حقيقةً أو مجازاً، بتنظيم القاعدة الذي أنشأه أسامة بن لادن وأيمن الظواهري، أحدهما هو الممول الرئيسي والثاني هو المخطط الرئيسي لهذه العمليات الإرهابية.[١]

ويقف اليوم عدد من الكتاب والمستشرقين الغربيين والصحافيين العرب مشدوهين أمام ما يجري من تحولات في عالم الإسلام الواسع، حيث تتسارع الأحداث والصور أمامهم وتتناقض المواقف ولا يستطيعون اتخاذ موقف فكري واضح بسبب الانطباعات المتسرعة أو الأحكام المسبقة التي يصدرها السياسيون وأصحاب القرار تجاه العرب والمسلمين.

يتساءل بعض المستشرقين الألمان عن العلاقة التي تربط أوروبا بالعالم الإسلامي وأسباب الالتباس وسوء الفهم والرؤية المتحيزة التي يحملها بعض الأوربيين عن الإسلام؟ ويقولون: إن الحضارة العربية الإسلامية قدمت الشيء الكثير لأوروبا والعالم منذ القرون الوسطى، وسعت جاهدةً، مثل أوروبا، إلى نشر الفكر العلمي الحر ومبادئ العدالة والتسامح. وإذا كان هذا هو الواقع فلماذا يضع الغرب "فيتو" على الإسلام؟ وكما هو معروف، فإن وسائل الإعلام الغربية ما زالت تخلط اليوم وبوعي بين حركة إسلامية ذات وعي جديد تريد تغيير العالم الموروث لقرون عديدة من الجهل والقمع والاستبداد وإنتاج موقف جديد معادٍ للإمبريالية والتبعية والاستغلال، وبين حركات عنف وإرهاب مسلح، لا تقتصر على العالم الإسلامي ولا على الأديان التوحيدية الكبرى، فهناك حركات سياسية أصولية متطرفة عديدة، كالهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية، وهي من أكبر الأصوليات في العالم التي ترفض كل عناصر الحضارة والمدنية المعاصرة وتحارب وتقتل باسم الدين وتكافح بلا هوادة من أجل إدخال "المقدس" إلى عالم السياسة والاقتصاد والثقافة.

والأصولية الإسلامية، هي مثل كل الأصوليات الأخرى، ليست نتاج الحداثة

---

١ سعد الدين إبراهيم، "الصورة السوداء الآن... الإسلاميون العرب ضد العالم"، **دار الحياة**، ٢٠٠٤/٩/١٠.

فحسب بقدر ما هي نتاج باعث ذاتي يرتبط بالبعد الفقهي للإسلام، وفي الوقت ذاته رد فعل على الأزمة التي يعيشها المجتمع العربي والإسلامي في علاقته بالأوضاع الداخلية المزرية بسبب الأنظمة الاستبدادية الشمولية من جهة، والوضع الدولي المعاصر لما فيه من تبعية واستغلال من جهة أخرى.

والواقع أن بعض الحركات الإسلامية الأصولية كانت تحديثية. فقد سعى محمد عبده في مصر وشريعتي في إيران وقبلهما جمال الدين الأفغاني إلى إدخال المسلمين في عالم الحداثة، كمحاولة أولى لإعادة توطين الحداثة في حيز المقدس. غير أن الحركات الأصولية الجهادية، كالقاعدة وأخواتها، خرجت عمّا رسمه المصلحون الإسلاميون المتنورون واعتبرت الحداثة عدوها الأول الذي تحاربه.

والحقيقة أن مصطلح "الأصولية" نشأ لأول مرة في الغرب ومن داخل الثقافة الغربية، وعلى وجه الخصوص في الولايات المتحدة الأميركية، وظهر لدى أتباع الحركة البروتستانتية في مطلع القرن العشرين. والأصولية صفة أُطلقت في ذلك الوقت على أصحاب العقيدة المسيحية "الأصلية" تمييزاً لها عن غيرها من الحركات الدينية الأخرى، التي تؤمن "بعصمة **الإنجيل**" وتحارب مكتشفات الحداثة كالبيولوجيا والفيزياء وأصل الأحياء ونشأتها وتطورها، وتصرّ على أن **الإنجيل** يتسم بالصحة العلمية في جميع تفاصيله، كما وتفسّر **الإنجيل** بشكل حرفي ومختلف تماماً. وربما يعود فهمهم وتفسيرهم للأصولية إلى العصر الوسيط عندما عارضت بعض المجموعات الدينية المتطرفة إصلاحات المجلس الكنسي الثاني للفاتيكان، وخاصةً الإصلاحات التي تتعلق بشعائر الصلاة والاحتفاظ باللغة اللاتينية في القدّاس المسيحي.

لقد خلفت الحركات الأصولية وضعية متأزمة، كما تقول المستشرقة الألمانية آن ماري شيمل، ومن الضروري أن يعيد المرء النظر فيها، وأن لا يتأثر بالأحكام المسبقة والصور المشوهة، وأن يطّلع بنفسه على القيم الحضارية التي جاء بها الإسلام، وأن يتذكر إلى أي مدى كان للحضارة العربية - الإسلامية تأثير كبير على الحضارات الأخرى وخاصةً الغربية، وكذلك ما للفلسفة والعلم الإسلاميين من تأثير عميق في تلقيح الفكر في العالم المسيحي في العصر الوسيط.[1]

---

١ فيصل يوسف العلي، "آن ماريا شمل عميدة الاستشراق الألماني"، **الوعي الإسلامي**، الكويت، نوفمبر ٢٠١٢.

الفصل الخامس

ثقافة التسامح

ما معنى التسامح؟

يعتبر التسامح (Tolerance) من المفاهيم المتداولة اليوم التي تستخدم في السياقات الاجتماعية والثقافية والدينية التي تصف مواقف وممارسات واتجاهات تتسم باحترام الآخر ونبذ التطرف والعنف والتسامح مع الآخر المختلف في الفكر والعقيدة والموقف، أي بمعنى آخر قبول الآخر المختلف سواء في الدين أو العرق أو السياسة أو الثقافة والاعتراف به كند.

ومن المفارقة أن التسامح يولد من رحم التعصب الذي يشتد في أوقات العنف والإرهاب وغالباً ما يُعمَّد بالدم. وبذلك يكون التسامح نقيض التعصب والعنف المستخدم في الممارسات والأفعال والمواقف والأقوال التي تحظر التمييز العرقي والديني والفكري.

يقول فولتير: "أنا لا أؤمن بكل ما تريد أن تقول ولكنني سأدافع حتى الموت عن حقك في أن تقول ما تريد".

أو كما يقول الإمام الشافعي: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب".

هذان القولان يوحيان بمعاني التسامح في تبادل الرأي والاجتهاد فيه.

والتسامح هو اللين والتساهل مع الآخر والعفو عن إساءته. وهو عكس التشدد والتشنج والتصلب في علاقة الإنسان مع الآخر إذا ما صدر عنه ما يسيء إليه قولاً أو فعلاً. وإذا قلنا إن التسامح يعني التساهل فليس معنى ذلك الضعف والجبن والتخاذل وإنما منتهى القوة، لأنه من أسمى فضائل المجتمع المدني الذي يقوم على التعدد والتنوع والاختلاف، ويتضمن طاقة كبيرة من اتساع الصدر وضبط النفس مما يسمح بسيطرة العقل والحلم على الجهل والحماقة. بمعنى آخر، إنه سلوك حضاري رفيع يسلكه الإنسان في مواجهة أخطاء الآخرين بالعفو والمغفرة والابتسامة ليضيء شمعة في درب المحبة والسلام في قلب من يخطئ. وبهذا فالتسامح هو فضيلة نبيلة تنتج من احترام الآخر والاعتراف به عن طريق التواصل والتفاهم والحوار.

يقول غولدمبرغ: "من الأفضل أن تكون متسامحاً من أن لا تكون".

فالتسامح يقيم علاقة إيجابية مع الآخر ويدفع المرء إلى أن يكون حضارياً متسامحاً في مواجهة أخطاء الآخرين وزلاّتهم، وبصورة خاصة حين يكون التسامح عفواً عند المقدرة أو إشعال شمعة من المحبة والسلام في قلب من يخطئ التعامل مع الآخر ويخرج عمّا يتعارف عليه المجتمع.[1]

مفهوم التسامح

مفهوم التسامح، كموقف من الآخر واحترام الرأي والرأي الآخر، ليس بجديد، فقد ظهر مع الأديان السماوية وبخاصة المسيحية والإسلام وأديان أخرى دعت إلى التسامح، ولكنه برز، كمفهوم اجتماعي وثقافي وسياسي، في العصر الحديث وفي سياق التحولات البنيوية العديدة التي ظهرت في عصر الحداثة والتنوير والتقدم الاجتماعي ومبادئ حقوق الإنسان، والتي قامت على أنقاض مجتمعات العصر الوسيط وفي سياقات الصراع بين الدول القومية والدولة الدينية والاضطهاد الديني ومحاكم التفتيش في أوروبا التي أججت نيران الحروب.

1 David Goldenberg, *Die Macht der Toleranz*, Das Argument, 224, Berlin 1998, p. 11f.

وكان أول من صاغ مفهوم التسامح هو كاستليون في جداله مع كالفن عام ١٥٥٣. وفي عام ١٥٩٨ منح ملك فرنسا هنري الرابع رعاياه الكالفينيين الحق في الممارسة الحرة لديانتهم بموجب مرسوم "نانت"، ولكن مرسوم نانت ألغي عام ١٦٨٥ في ظل حكم الملك لويس الرابع عشر. كما صدر مرسوم في زمن الملك العادل فردريك الكبير في بوتسدام، عاصمة بروسيا الألمانية، يلزم أتباع المصلح الديني لوثر بالتسامح مع الإصلاحيين من أخوتهم في الدين. وتساءل الملك الألماني الشهير فردريك الكبير (١٧٤٠-١٧٨٦): هل بوسع الكاثوليكي أن يكتسب الحقوق المدنية؟ وقال: "إن كل الأديان جديرة بالتساوي، وحسب الناس الذين يعلنون إيمانهم بها أن يكونوا صادقين. ولو أراد الأتراك والوثنيون أن يجيئوا إلينا ويقطنوا في بلدنا لبنينا لهم المساجد والمعابد. فكل امرئٍ في مملكتي حر في أن يؤمن بما يريد، وحسبه أن يكون صادقاً".[1]

إن الخطوة الأولى للوقوف أمام العنف تبدأ بوعينا بخطورة ثقافة العنف والتربة التي ينبت فيها، وهو ما لا يمكن فهمه وتفسيره إلا بإدراكنا أن ثقافة العنف السائدة تعطيه مساحة أكبر. وإذا كانت ثقافة العنف تجعل منه فضيلة الإنسان القوي، فإن التسامح يقدم بوصفه ضعف الإنسان الذي تعوزه الشجاعة لأنْ يكون متسامحاً.[2]

وتكمن قوة التسامح في مبدأ أن تعيش وتترك الآخر يعيش حياته بسلام، وبهذا يصبح التسامح طريقاً للتعايش السلمي مع الآخر واحترامه. كما تظهر قوة التسامح عادةً في ردود الفعل ضد السلوك العدواني، الذي ينتج عن تصريحات أو تعبيرات أو مواقف غير مقبولة واتخاذ موقف متسامح منها.

ولهذا فالتسامح يتطلب دوماً انفتاحاً فكرياً على الآخر، هدفه نشدان الحقيقة كفضيلة أخلاقية ينبغي زرعها وإحاطتها بالرعاية والعناية حتى تنمو وتزدهر.

وهناك نقطتان رئيستان تشيران إلى معنى التسامح بصورة عامة هما: أولاً، أنه يقوم على تفهم وإدراك موجّه من الضمير لاحترام الرأي الأخر وفهمه، وثانياً، أنه يقوم على مبادئ وقوانين المجتمع المدني التي تضمن احترام حقوق الإنسان.

١ عصام عبد الله، "حول التسامح الديني والسياسي"، إيلاف، ٢٠٠٩/٢/١٣.
٢ جان-ماري مولر، **معنى اللاعنف**، مصدر سابق، ص١٤.

وبما أن التسامح ممارسة عملية فإنه يحتاج إلى درجة معينة من الانفتاح وسعة الصدر وقبول الآخر والتحاور معه. ففي المجتمع المدني، الذي يتصف بالتعدد والتنوع والاختلاف، تتكون هوية جمعية تتخلى عن التعصب العنصري والديني والطائفي والثقافي، ولكن بشروط عدة يجب توفرها، منها أن يكون الإنسان ملاماً على سلوك مستنكر أو غير مرغوب فيه، وأن لا يسمح للملام بالاستنكار أو أن يعتبر ما قام به سلوكاً طبيعياً، وأن لا يخلط بين السلوك الملام عليه والاستنكار.

والواقع أنه يجب أن لا يكون التسامح واجباً، لأن على المرء أن يميز بين التسامح الإيجابي والتسامح السلبي.

كما أن التسامح ليس ترفاً فكرياً بقدر ما هو شرط أساسي لخلق مجتمع منفتح يؤمن بالتعددية والديمقراطية، وكذلك بالخصوصية، ويحترم الآخر وينظر إلى الاختلاف كعامل إغناء لحوار الحضارات وليس كخطر على الهوية.

كما أن هناك حدوداً للتسامح، فمتى نتسامح ومتى نوقف الآخر المعتدي عند حدود يجب أن لا يتخطاها؟ إن حدود التسامح تبدأ عندما يكون القانون قوياً ومحترماً ومطبقاً، ويكون الأفراد متحررين من هاجس الخوف والقهر والاستغلال. ولذلك تصبح له قوة نسبية وقيمة اجتماعية – أخلاقية في مجتمع مدني يحترم ويصون حقوق المواطنين. كما أن هنالك تسامحاً فعالاً وآخر سالباً، وعلى المرء أن يميز بين التسامح كفضيلة والتسامح كقهر وإذلال واستغلال للحرية باسم التحرر من المهانة. ويصل التسامح إلى قمته عن طريق قوته النسبية، ولكن على المرء أن يميز، في ذات الوقت، بين من يقول "أنا متسامح" وبين من يقول "سوف أحاول أن أكون متسامحاً". فالأول هو قول فعال ويفترض القوة أولاً، والثاني يقترب من أن يكون متسامحاً. وأفضل أشكال التسامح ما يتم عن طريق التفاهم والحوار المتبادل واتخاذ موقف مرهف الشعور من الآخر، وهو موقف يتطلب معرفة الآخر الذي ينبغي احترامه، وكذلك إرادة واعية لفهم وتحديد موقف الآخر منه، الذي لا يمكن قياسه بالملاحظة والكلام فحسب، بل عن طريق العلاقة الحوارية الجادة المتبادلة بين الطرفين. كما يتطلب الاحترام قناعة، باعتباره معنىً محدداً على المرء أن يفهم ويستوعب تعقيداته.[1]

1 David Goldberg, *Die Mach der Tolerant*, Ibid.

والحقيقة أن التسامح هو المقدمة المنطقية للديمقراطية، أو كما قال الفيلسوف إدغار موران: "إن التسامح ضرورة ديمقراطية، لأن الديمقراطية تتغذى من صراع الأفكار وتندثر بصراع الأجساد". والديمقراطية هي ذلك النظام الذي يحترم عملياً ثلاثة مبادئ أساسية، الأول هو التسامح، والمبدأ الثاني هو ضرورة الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، والمبدأ الثالث هو المساواة والعدالة، وهي مبادئ لا يمكن ضمانها إلا في نظام تمثيلي برلماني. وتعود هذه المبادئ أساساً إلى ثلاثة فلاسفة محدثين هم: جون لوك ومونتسكيو وروسو. إن هذه المبادئ والأفكار الديمقراطية لم تكن لتنجح دون إرادة سياسية قوية تزامنت مع مواقف السياسيين في أوروبا وإدراكهم العواقب الوخيمة لعدم التسامح.[1]

التسامح في التاريخ

إن نظرة فاحصة إلى مفهوم التسامح في التاريخ ترينا أن إشكالية التسامح مطروحة ولكن من منطلقات ضيقة. فالحضارة اليونانية لم تعرف التسامح بالمعنى الحديث للكلمة، وخاصةً في وجهها الديني، حيث إن تعدد الآلهة، كما في حضارة وادي الرافدين القديمة، يمنعهم من التعامل مع من ينكر وجودها ويكفر بها بأقصى درجات اللاتسامح والحكم عليه بالموت أو بشرب السم، كما حدث مع سقراط. ورغم أن هناك إشارات لاتساع عرف التسامح في الفكر والفلسفة الإغريقية، فإن البعض يرى أن الإغريق كانوا يحترمون الديانات الأخرى والاختلافات بينها. وإذا كان هناك نوع من التسامح الداخلي في اليونان، فمن المعروف أن اليونانيين وقفوا موقفاً عدائياً من غير اليونانيين، حيث اعتبروا أن جميع الشعوب الأخرى خارج اليونان هم برابرة متوحشون، وبذلك ينعدم لديهم الشعور بالتسامح مع الآخر المختلف.

ومنذ نشوء الديانة المسيحية في أحضان الدولة الرومانية وانتشارها بدأت أعمال العنف والقمع والاضطهاد من قبل الكنيسة ضد المخالفين لها وضد الديانات الأخرى لإرغامهم على اعتناق المسيحية، حيث أصدر فريدريك الثاني قراراً يقضي بإحراق

---

١ عصام عبد الله، "التعميد بالدم"، الحوار المتمدن، ٢٠٠٩/٢/١٣.

المتهمين بالهرطقة من المسيحيين واليهود والمسلمين، وقد طبّق تلك القرارات ديوان التفتيش منذ بداية القرون الوسطى، كما بيّنا ذلك بالتفصيل في فصل "العنف في أوروبا في العصور الوسطى".

غير أن بوادر الدعوة إلى التسامح كانت قد بدأت منذ منتصف القرن الخامس عشر مع حركة الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) ثم انتشرت في أنحاء أوروبا. ففي القرن السابع عشر أراد لويس الرابع عشر توطيد العلاقات التجارية مع بلاد سيام ليبشّر بالدين المسيحي هناك، بحسب رواية بول هازار في كتابة **أزمة الضمير الأوربي**، وعرض على ملك سيام أن يتقبّل الدين الجديد، فأجابه الملك: "لو شاءت العنايةُ الإلهية أن يسود العالمَ دينٌ واحد، فما كان أيسر من تنفيذ ذلك الغرض! ولكن حيث إن الله يسمح بوجود أديان مختلفة، فينبغي أن يُستنتَج أنه يؤثِر أن يسبِّح بحمده عددٌ لا يُحصى من المخلوقات - كلٌّ يمجِّده طبقاً لأصوله الخاصة".

دُهش الفرنسيون عندما سمعوا هذه الكلمات؛ إذ إن ملك سيام، الذي لم يكن يعرف شيئًا عن علوم أوروبا، قد شرح، على الرغم من ذلك، في قوة ووضوح، "ما تدين به الفلسفة". إن السياميين يتقبلون في أرضهم أنواع الأديان كافة، وملكهم يسمح للبعثات المسيحية أن تمارس التبشير في بلاده بكلِّ حرية؛ فهل الأوروبيون في مثل تسامُحه؟ - هكذا تساءل بول هازار.[1]

كما انتشرت الدعوة إلى التسامح في إنكلترا وهولندا وفرنسا وتعالت أصوات بعض الكتّاب للدفاع عن "المخالفين" لأفكار الكنيسة والدعوة إلى التسامح معهم، حيث أصدر بيير بل عام ١٦٨١ كتاباً بعنوان **نقد عام لتاريخ الكالفينية** قال فيه: "إن الدين الحق، أياً كان، لا يحق له أن يدّعي أي امتياز يخوّل له العنف مع الأديان الأخرى. إنه عدوان أكيد على حقوق الله أن يريد الإنسان إكراه الضمير".

كما أكد وليم بن عام ١٦٨٧ على "أن روح الإنسان ليست في متناول سيف الحاكم، ولهذا لا يجوز مطلقاً استخدام الإكراه في شؤون الإيمان".

وبعد ثورة مارتن لوثر الإصلاحية ضد الكنيسة الكاثوليكية في القرن الثامن عشر، واشتداد الحرب بين البروتستانت والكاثوليك في ألمانيا وهولندا وفرنسا وغيرها،

---

١ عصام عبد الله، "إدراج العالم في الفلسفة"، موقع معابر الالكتروني.

رأى الفلاسفة الكبار أنْ لا أفق واضحاً وقريباً ينبئ بنهاية قريبة لهذه الحروب الدينية إلا بنشر مفهوم التسامح في المجتمع بحيث يستطيع الجميع أن يعيش بسلام دون أن يتدخل كل فريق في عقيدة الآخر. في تلك الفترة الزمنية العصيبة أصدر الفيلسوف الفرنسي المعروف فولتير رسالته الشهيرة **في التسامح** لتكون صرخة في وجه التعصب الديني والطائفي.[1]

التسامح في الأديان

يُقصد بالتسامح الديني قبول واحترام الآخر ومعتقداته الدينية والمذهبية الأخرى التي تختلف وتخالف معتقداته والاعتراف بحق الفرد في تبنّي أية ديانة وعقيدة أو مذهب. وتظهر ضرورة هذا النوع من التسامح في الظروف التي تسيطر فيها حركة دينية تقمع وتضطهد أصحاب المعتقدات الدينية أو المذهبية الأخرى. فالتسامح الديني هو التسامح في قبول المبادئ أو الأفكار أو المعتقدات الدينية الأخرى داخل الدين الواحد أو مع الأديان الأخرى، وأن يتفهم الفرد ويحترم ولا يتدخل في الشعائر والطقوس الدينية للآخر بحيث يكفل التسامح الديني للجميع حق وحرية الاعتقاد.[2]

ليست فكرة التسامح وليدة اليوم وإنما تمتد جذورها إلى فترة تطور الوعي والثقافة الإنسانية، حيث ظهر سؤال التسامح مع ظهور الأديان، كحركات اجتماعية إنسانية، وبداية التساؤل عن كيفية التعامل مع الآخر المختلف، الذي يمتلك ديناً آخر أو وجهة نظر مختلفة إلى الكون والحياة.

لقد عُولجت ظاهرة العنف من قبل جميع الأديان والفلسفات والنظريات الاجتماعية، ومن وجهات نظر مختلفة، باعتبار أن العنف لا يزال يطغى على غيره من المشاكل والقضايا الكبرى التي تواجه البشرية، ذلك أن العنف والعنف المضاد إنما يسببان وقوع ضحايا بشرية هائلة وخسائر مادية ومعنوية كبيرة.

وفي الأديان السماوية شواهد ومواقف ونصوص كثيرة عن التسامح وعدم

---

١ عصام عبد الله، "التعميد بالدم"، مصدر سابق.

٢ علي عباس مراد وفاتن محمد رزاق، "التسامح في بعض الحضارات القديمة"، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، بحث منشور في موقع www.iasj.net، ص١٣-١٤.

التسامح، فهي كلها تدعو إلى التسامح مع الآخر ولكنها، في ذات الوقت، لا تتسامح مع الديانات الأخرى المختلفة.

والتسامح الديني ينطلق من كون أن جميع الأديان السماوية هي حلقات متصلة في سلسلة واحدة لرسالة واحدة جاء بها الأنبياء الصالحين لهداية الناس وكي تقول لهم: كونوا خيّرين متسامحين ولا تكونوا شريرين متعادين.

أما الفلاسفة فمنهم من ردّ العنف إلى الطبيعة البشرية الشريرة، وهي نظرة تشاؤمية توجّه الاتّهام إلى الذات البشرية بصورة مباشرة، باعتبار أن الإنسان أناني بالطبع، كما عند هوبز، ومنهم من ردّه إلى ثنائية الخير والشر في الطبيعة البشرية، وحاول وضع القواعد والمعايير للسيطرة على نزعة الشر عند الإنسان بطرق عقلية وأخلاقية، في محاولة لتفريغ شحناتها النزوية. في حين ردّه آخرون إلى أن الإنسان خيّر بطبعه وأن نزعة الشر والعدوان إنما هي عنصر ثانوي وطارئ، معتبراً أن الخير هو أساس الطبيعة البشرية.

الإسلام والتسامح

دعا الإسلام إلى التسامح بالرغم من عدم ورود الكلمة لفظاً في **القرآن الكريم**، ولكن الدعوة وردت ضمن دلالات تحددها عبارات أخرى كالتقوى والتعارف والتراحم واللين والتساهل والعفو عند المغفرة وغيرها من صفات التسامح التي تشير إلى أهمية التعارف والتواصي والاختلاف بين البشر والتسامح بينهم. وكان مبدأ "لا إكراه في الدين" خطوة هامة في سبيل الإجابة على مفهوم التسامح في الإسلام، كما في سورة الحجرات (الآية ١٣): ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. كما أن أساس التسامح متعلق بالأفراد والجماعات ومرتبط بقضية الحق والعدالة، كما في الآية الكريمة: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف:٢٩)، وتدعم آية أخرى ذلك: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس:٩٩). هذه الآية تبيّن بوضوح تام أن الإيمان يرتبط بالحق والمساواة بين الناس أياً كانت معتقداتهم، وبمعنى آخر، هي إقرار بمبدأ التعددية الدينية والثقافية،

فلم يُكره الإسلام أحداً على الدخول في الإسلام، فالحرية الدينية مكفولة للجميع، كما جاء في الآية الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ وكذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢).

كما أن المواثيق والأحلاف الإسلامية، ومنها دستور المدينة الذي وضعه النبي الكريم في مجتمع تعددي مكون من مسلمين ويهود ونصارى ووثنيين وجعله عقداً اجتماعياً ينظم العلاقة بين القبائل المتنازعة على أساس وحدة سكان المدينة والمساواة بينهم في الحقوق الإنسانية والعمل على رفع الظلم والحيف والاحتكام إلى الشورى، وكذلك صلح الحديبية الذي جاء عهداً من النبي الكريم إزاء نصارى نجران، استندت إلى مبادئ التسامح وكفلت الاعتراف بالآخر.

إن القيم الدينية والإنسانية تعتبر عموماً أحد المصادر الرئيسية لمبادئ حقوق الإنسان، فهناك قيم دينية عديدة تسعى إلى تعزيز العدالة والمساواة، مثلما هناك قيم إنسانية عامة وشاملة يشترك فيها جميع البشر. والإسلام، كدين من الأديان السماوية، دعا إلى العدالة والمساواة وسعى إلى التأكيد على القيم التي تحثّ على الخير والتسامح.

وبالرغم من أن فترة الخلافة الراشدية شهدت اعترافاً بالآخر ودعوةً إلى المساواة والتآخي والتسامح، فقد حفل تاريخ الدولة الإسلامية على مدى العصور على عناصر انقسام وإلغاء للآخر وتأثيمه. فثمة ثلاثة من الخلفاء الراشدين، هم عمر وعلي وعثمان، راحوا ضحايا الغدر، ولم تفلح مبادئ التسامح التي دعا إليها الإسلام بالعدول عن ذلك، وذلك لأن الإسلام كان لا يزال طرياً، والبيئة الصحراوية القاسية التي ولّدت قيم البداوة السيئة، كالحرب والغزو والانتقام، ساعدت على بقاء روح اللاتسامح مستمرة.

كما أن عدداً من الكتّاب أشاروا إلى التوترات المحتملة بين الإسلام وحقوق الإنسان، حيث يدور نقاش مستمر بين آراء واتجاهات ومواقف فكرية مختلفة حول موقف الإسلام من حقوق الإنسان، ومع ذلك فإن هذه المؤشرات تنطبق تماماً، وبنفس السهولة، على الديانات السماوية الأخرى، اليهودية والمسيحية، حيث يختلف أتباع هذه الديانات في اتجاهاتهم ومواقفهم تجاه حقوق الإنسان، وتنبع هذه الاختلافات من الاضطرابات التاريخية في العلاقات بين المؤسسات الدينية والدولة من جهة،

وبالتفسيرات الخاصة التي تقوم على النقل وليس العقل وغياب العقل الاجتهادي النقدي من جهة أخرى.

وتبين الاختلافات الواضحة في ممارسات حقوق الإنسان في مختلف البلدان الإسلامية أن ما يهم ليس الدين نفسه وإنما المفهوم الفكري والاجتماعي الشعبي للدين وتفسيره، حيث يشير الفكر الديني إلى تفسيرات مختلفة للكتاب والسنّة وتطبيقاتها العملية. وعلى سبيل المثال، تختلف تفسيرات مبادئ حقوق الإنسان في المملكة السعودية كثيراً عن مثيلتها في إيران وماليزيا وأفغانستان وغيرها من البلدان الإسلامية، وتوجد أيضاً اختلافات بين مختلف حركات الإسلام السياسي. وعلى سبيل المثال، يختلف الموقف من حقوق الإنسان بالنسبة للجماعات الإسلامية المنفتحة على الحداثة والتقدم الاجتماعي عنه بالنسبة الى الحركات السلفية والجهادية المتطرفة كالقاعدة وداعش وغيرها. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن النص القرآني ثابت، فإن الجماعات الإسلامية تتفاوت فيما بينها فيما يتعلق بحقوق الإنسان، وتخضع هذه التفاوتات للطريقة التي يستخدمها المرء لقراءة النصوص المقدسة وتفسيرها. فالبعض يفسّر النص القرآني من الناحية التاريخية أو بحسب الحديث والسنة، والبعض الآخر يفسّره بطريقة جدلية أو تأويلية في ضوء المبادئ الحالية في مجال حقوق الإنسان.

إن التفسيرات المتسامحة للنص القرآني تجعل نصوصه أقرب إلى المبادئ العالمية المعاصرة في مجال حقوق الإنسان، وينطبق هذا على جميع القضايا مثل تلك المتعلقة بدور الدولة والديمقراطية وحرية المعتقد والتفكير. غير أن حركات الإسلام السياسي المتطرفة والعديد من رجال الدين ووعاظ السلاطين والسلفيين المتطرفين يصرون على أن الإسلام يختلف عن الأديان الأخرى من حيث أنه دين ودولة ونمط حياة في نفس الوقت، وأن الإسلام لا يهتم فقط بالأمور الروحية التي تعدهم بالحياة الآخرة وإنما يهتم أيضاً بشؤونهم الإنسانية كالتعاون والتكافل الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية التي تربط فيما بينهم، فهو يأمر بالعدل وينهى عن المنكر ويرسي دعائم السلام والتسامح بين البشر بصرف النظر عن أجناسهم المختلفة (لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى). غير أن أغلب القوانين الأساسية في الدول العربية تنص على أن "الإسلام هو دين الدولة الرسمي"، على الرغم من أنه يعترف أيضاً بأن "جميع الديانات

السماوية الأخرى تتمتع بالقدسية والاحترام". وينص القانون الأساسي أيضاً على أن "مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع".[1]

إن الإصرار على إعطاء الدولة تسمية دينية يناقض المفهوم الحديث للدولة التي تساوي بين جميع مواطنيها، حيث يتمتعون بنفس الحقوق ويؤدون نفس الواجبات. فالدولة المدنية الحديثة هي دولة لجميع المواطنين، المسلمين وغير المسلمين، وتحترم جميع الحريات والحقوق، وهي دولة علمانية متسامحة تفصل الدين عن السياسة وتتعامل مع الجميع على قدم المساواة بغض النظر عن الانتماء الاثني أو الديني أو السياسي. وإن استخدام القوانين الأساسية عبارات ذات مدلول أخلاقي، كعبارة "تتمتع بالقدسية والاحترام"، هو أمر يفتقر إلى المساواة التامة تجاه الديانات الأخرى وحقوق الإنسان.

وتشكل حقوق المرأة في الإسلام نقطة خلاف شائكة هامة أخرى، حيث تؤكد مواثيق حقوق الإنسان على ضرورة تحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، فلا فرق بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، ولكن التشريع الإسلامي يميز بينهما فيما يتعلق بحق المرأة في الميراث، فنصيبها من الميراث هو نصف نصيب الرجل، ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١)، وكذلك قوامة الرجال على النساء واعتبارها ناقصة عقل ودين ولذلك فهي دون الرجل درجة.

وتلعب الممارسات الاجتماعية في الحياة اليومية دوراً سلبياً في اضطهاد المرأة واستلابها. فالمرأة في المجتمعات الإسلامية مضطهدة، ومضطهدها هو الرجل. ويتخذ الاضطهاد أشكالاً، فهو اضطهاد نوعي، أولاً، يقوم على الاعتقاد بتفوق الرجل على المرأة وهيمنته عليها، وثانياً الاضطهاد القانوني الذي ينعكس في القوانين الوضعية كقانون الأحوال الشخصية، ثم الاضطهاد الأبوي الذكوري في العائلة والمجتمع والسلطة. وبصورة عامة يتمتع الرجل في المجتمعات العربية والإسلامية، وخاصة المسلم، بصلاحيات وامتيازات وحقوق أكثر من المرأة.[2]

وتدعم الحركات الإسلامية السلفية بصورة عامة والإسلاميون التقليديون

---

١ عاصم خليل، "الإسلام دين الدولة"، موقع Islam.freewebs.com

٢ إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، مصدر سابق، ص ١٢ وما بعدها.

التفسيرات الثابتة والمحافظة للشريعة التي تؤدي إلى ترسيخ الثقافات ذات النزعة الأبوية الذكورية. كما يدافع الفكر التقليدي عن السلوك التمييزي بين الرجل والمرأة على أنه لا يعتبر تحيزاً للرجل، لأنه يُعتبر وسيلةً "لتكريم" المرأة وتحميل الرجل واجبات اقتصادية واجتماعية أكثر.

والطلاق في كثير من البلدان الإسلامية هو أساساً في يد الرجل. علاوةً على ذلك، قد يتزوج الرجل المسلم أكثر من امرأة أو يتزوج من امرأة من ديانة أخرى، في حين أن المرأة المسلمة عادةً لا يمكنها ذلك. وأيضاً، في العديد من الدول تحتاج المرأة إلى موافقة رجل (وصي) للسفر أو اتخاذ قرارات مصيرية في الحياة، فضلاً عن أن الدولة، في كثير من البلدان الإسلامية وخاصةً في البلدان العربية، تمنع المرأة من تولي مناصب قيادية سياسية، ففي المملكة السعودية مثلاً لا تستطيع المرأة حتى قيادة السيارة.

أما بالنسبة إلى ولاية المرأة وتبوئها مناصب سياسية، فالفكر السلفي يرفض السماح للمرأة بتولي الولاية، أو السلطة السياسية، ومع ذلك تجد دولاً إسلامية محافظة أخرى، مثل مصر وسوريا والعراق، تتقلد المرأة فيها مناصب سياسية عليا في الدولة، وفي باكستان وبنغلاديش وصلت المرأة إلى رأس السلطة في البلاد.

وبخصوص حرية العقيدة، يُمنع على المسلمين في معظم البلدان الإسلامية اعتناق أي ديانة أخرى، وإلا يصبح مرتداً وملحداً. ولكن المفارقة هي أنه يتم اعتناق الإسلام في أغلب الدول الإسلامية يتم ذلك باحتفال عام وبهيج، في حين لا يوجد تسامح مع المرتد عن الإسلام وربما يُلاحق ويقتل.

إن هذه التصورات والمواقف والسلوكيات تعود في الأساس إلى بقايا النزعة الأبوية الذكورية التي تكوّن بنية اجتماعية وفكرية وسيكولوجية متجذرة في لاشعورنا ومهيمنة على تفكيرنا وعملنا وشعورنا، لكونها تقوم على بنيات رمزية لا تظهر لنا بشكل واعٍ ولا نستطيع التعرف عليها وعلى تأثيرها في الحياة اليومية، كما أنّ من الصعب تصوّر أهميتها وفاعليتها الاجتماعية لأنها تختفي وراء مفاهيم وأعراف وتقاليد تعود إلى بقايا القيم والأعراف والعصبيات القبلية، وهي بنيات اجتماعية نوعية وجدت بأشكال مختلفة ومن بينها النزعة الأبوية الذكرية في المجتمعات العربية والإسلامية، التي هي ذات طابع نوعي له خصوصية تاريخية وجغرافية ترتبط بالبيئة الصحراوية ونمط الإنتاج الرعوي

الذي أفرز نظاماً أبوياً (بطريركياً) سيطر على المنطقة العربية قروناً عديدة ولا يزال. إن هيمنة النظام الأبوي الذكوري تطبع، في الحقيقة، العائلة والقبيلة والسلطة في المجتمع وتكوّن علاقة هرمية تراتبية تقوم على التسلط والخضوع اللاعقلاني الذي يتعارض مع قيم المجتمع المدني واحترام حقوق الإنسان.[1]

إن واقع المجتمعات العربية والإسلامية يتطلب اليوم التوفيق بين الفكر الإسلامي وبين مبادئ حقوق الإنسان وتقديم تفسير ديني عقلاني للنص الديني يقوم على العقل وليس النقل. وقد أظهر بعض العلماء والمفكرين التنويريين تفسيرات معتدلة ومتسامحة للنصوص الدينية المقدسة تفتح الأبواب لمجتمعات ديمقراطية متسامحة ومعتدلة وغير منغلقة على نفسها وتنسجم مع مبادئ حقوق الإنسان العالمية.

ولكن تبقى العقيدة شيئاً والممارسات التاريخية شيئاً آخر، حيث يُظهر بعض المتزمتين رفض أي تسامح على المستوى الديني والفكري والثقافي بحجة امتلاكهم الحقيقة كاملة، وهؤلاء خرجوا على روح الإسلام ولم يستلهموا أفكار التسامح لا من **القرآن الكريم** ولا من سيرة الرسول.[2]

يظهر لنا من ذلك أن التسامح ليس مجرد عفو عن مارقين عن الدين بعد توبتهم، أو خارجين عن القيم الكبرى، وإنما هو قبول وإقرار بالآخر المختلف، وهذا يعني أنه ليس هناك تسامح بدون اختلاف.

إن التسامح هو فضيلة أخلاقية لا ضرورة طبيعية. فقد كتب يعقوب بن إسحاق الكندي في كتابه **الفلسفة الأولى**: "إن المعرفة، وهي تراث الإنسانية، في تراكم مستمر من عصر إلى عصر، الأمر الذي يلزمنا بأن نتعلم من مكتشفات الشعوب الأخرى". وكان الكندي في ذلك قد عبّد الطريق لابن رشد وفولتير وكانط وغيرهم، حيث أكّد على أهم مقوّم من مقومات التسامح وهو "قبول الآخر". ووفقاً لابن رشد فإن هناك حقيقة واحدة ودروباً مختلفة إليها، وتعدد الطرق التي تفضي إليها هو أساس حرية الفكر والتسامح الفكري. فالأديان والفلسفات والعلوم دروب مختلفة إلى هذه الحقيقة الواحدة. و"الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"، وهو ما يعني احترام

---

١ إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص٣١٠.

٢ عبد الحسين شعبان، **فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي**، دار النهار للنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص٨٧.

الآخر وقبوله كما هو، سواء كان وثنياً أو يدين بدين آخر. المعيار هنا هو "صحة المعرفة".

إن تعامل الفيلسوف العقلاني الكبير ابن رشد مع الآخر المختلف، وبخاصة مع الثقافة اليونانية، يعكس نظرة تسامح إنسانية حكيمة. ففي كتابه **فصل المقال** أكد على ضرورة النظر في ما قاله الآخرون، "فما كان موافقاً للحق قبلنا به وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منه غير موافق للحق نبّهنا عليه وعذرناهم". إن الاعتراف بأفضال الآخرين وإيجاد العذر لخطأ الآخرين هو في الحقيقة قمة التسامح.[١]

المسيحية والتسامح

"مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الآخَرَ أَيْضًا"، جاءت هذه الآية (لوقا، ٦:٢٩) في موعظة الرب يسوع المسيح على الجبل، وتبدأ من الآية ١٧ وتنتهي بالآية ٤٩ من الأصحاح السادس. ويمكننا تقسيم هذه الموعظة إلى عدة فقرات، فمثلاً ممكن أن نقول إن الآية ٢٩ جاءت في فقرة تبدأ من الآية ٢٧ إلى الآية ٤٢. والمعنى في هذه الفقرة هي: المحبة، والرحمة، وعدم إدانة الغير بل الغفران. يقول يسوع المسيح في الآية ٢٧: "أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ، وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ"، ويشرح يسوع المسيح هذه النقطة في الآيات التالية ثم يؤكدها مرة أخرى في الآية ٣٥: "أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ". ونرى أيضاً أن السيد المسيح يؤكد ضرورة الرحمة في الآية ٣٦، وينهى عن إدانة الغير في الآية ٣٧، ويوصي بالمغفرة في نفس الآية. وينهي الكتاب المقدس في عدة أماكن عن تعزيز النفس ووضعها في أعلى اعتبار، فنقرأ في الرسالة إلى مؤمني فيلبي (٢:٣–٥): "لاَ شَيْئًا بِتَحَزُّب أَوْ بِعُجْب، بَلْ بِتَوَاضُع، حَاسِبِينَ بَعْضُكُمُ الْبَعْضَ أَفْضَلَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. لاَ تَنْظُرُوا كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى مَا هُوَ لِنَفْسِهِ، بَلْ كُلُّ وَاحِدٍ إِلَى مَا هُوَ لآخَرِينَ أَيْضًا. فَلْيَكُنْ فِيكُمْ هذَا الْفِكْرُ الَّذِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ أَيْضًا"، ويقول: "ماذا يا عزيزي فعل الرب يسوع من أجلي وأجلك نحن الخطأة؟ لقد أنكر ذاته وضحى بنفسه من أجل فدائنا وخلاصنا نحن البشر من

١ عصام عبد الله، "إدراج العالم في الفلسفة"، موقع معابر الالكتروني، مصدر سابق.

عقاب الخطية في الجحيم. أخذ عقاب خطايا كل البشر على عاتقه هو، هذا البار القدوس الذي لم يقترف أية خطية قط. وتذكر يا أخي صلاة الرب يسوع وهو على الصليب من أجل من عذبوه وصلبوه". وفي إنجيل لوقا (٢٣:٣٤): "يَا أَبَتَاهُ، اغْفِرْ لَهُمْ، لأَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ مَاذَا يَفْعَلُونَ". ونقرأ في الرسالة إلى مؤمني فيلبي (٢:٦-١١) في **الكتاب المقدس** عن يسوع المسيح: "٦الَّذِي إِذْ كَانَ فِي صُورَةِ اللهِ، لَمْ يَحْسِبْ خُلْسَةً أَنْ يَكُونَ مُعَادِلاً للهِ. ٧لكِنَّهُ أَخْلَى نَفْسَهُ، آخِذًا صُورَةَ عَبْدٍ، صَائِرًا فِي شِبْهِ النَّاسِ. ٨وَإِذْ وُجِدَ فِي الْهَيْئَةِ كَإِنْسَانٍ، وَضَعَ نَفْسَهُ وَأَطَاعَ حَتَّى الْمَوْتَ مَوْتَ الصَّلِيبِ. ٩لِذلِكَ رَفَّعَهُ اللهُ أَيْضًا، وَأَعْطَاهُ اسْمًا فَوْقَ كُلِّ اسْمٍ ١٠لِكَيْ تَجْثُوَ بِاسْمِ يَسُوعَ كُلُّ رُكْبَةٍ مِمَّنْ فِي السَّمَاءِ وَمَنْ عَلَى الأَرْضِ وَمَنْ تَحْتَ الأَرْضِ، ١١وَيَعْتَرِفَ كُلُّ لِسَانٍ أَنَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ هُوَ رَبٌّ لِمَجْدِ اللهِ الآبِ".

وتتكشف كلمة التسامح في المسيحية من خلال كلمة أخرى هي "الحِلْم". ففي رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي يقول: "إن حلمنا يجب أن يكون معروفاً لجميع الناس لأن الرب قريب". والحلم هنا يعني الروح المستعدة للتسامح والصفح بدلاً من تنفيذ العدالة، وهذه هي المحبة الكاملة.

ومثل كل الأديان، تتحول العقيدة الدينية بعد عقود من الزمن إلى شعارات وطقوس مجردة من معانيها وأهدافها الحقيقية التي جاءت من أجلها، كما حدث من تحول الكنيسة الكاثوليكية، خلال القرون الوسطى، إلى دولة مستبدة داخل الدولة، غير متسامحة ولا تحترم حقوق الإنسان، كما بيّنا ذلك في "الأصولية المسيحية في القرون الوسطى".

عصر التنوير والتسامح

أخذ الفلاسفة منذ عصر النهضة الأوربية يستعيدون أفكار وآراء الفلاسفة الإغريق المتسامحة، وبخاصة آراء أفلاطون وأرسطو، ويطورونها ويضعون اللبنات الأولى للفكر الفلسفي الحديث، الذي عمق الصراع بين الدولة القومية الناشئة وبين هيمنة الكنيسة، وساعد على تطوير مذاهب فكرية وفلسفية واقتصادية جديدة كان من أهمها

المذهب التجاري والمذهب الطبيعي، اللذان مهّدا الطريق لتطور العلوم الطبيعية.

وكانت الحداثة الفلسفية قد مهّدت الطريق لظهور كانت على المسرح الفكري وتطويره للفلسفة النقدية، بحيث أصبح النقد عنده سيرورة معرفية وفعالية فكرية، ثم تحول إلى منهج نقدي يرتبط بالنشاط المتميز للعقل ويقوم على الجدل العقلي. كما أصبح النقد محوراً للفكر الفلسفي والاجتماعي خضعت له جميع ظواهر الحياة من دون استثناء، حيث شمل الدين والمجتمع والدولة والقوانين.

وقد امتدت رياح النقد إلى الأدب والفن والمسرح واللغة، وفي جميع أنحاء أوروبا، حيث صدرت أعمال أدبية وفنية ومسرحيات نقدية وتُرجمت أمهات الكتب الإغريقية، كما صدرت مجلات أدبية وعلمية وفلسفية. وظهر في فرنسا كتّاب ومفكرون عظام أمثال فولتير وروسو وديدرو، وفي إنكلترا أمثال هيوم وجونسون وبراون، وفي إيطاليا فيكو وميكافيلي وغيره. أما في ألمانيا فقد ظهر هيردر وغوته وشيللر وليسنغ، وكان لكتابات ليسنغ ومسرحياته الكوميدية والتراجيدية، على سبيل المثال، دور هام في تطور المسرح النقدي في ألمانيا، وبخاصة مسرحية **ناتان الحكيم** (١٧٧٩) التي دعت إلى الحوار والتسامح بين الأديان وحذّرت من الأحكام المسبقة ومن التسليم الأعمى للعقائد. وبهذه الأفكار التنويرية عبّر ليسنغ بصدق عما طرحه عصر التنوير حول العلاقة بين الدين والإنسان.

وقد أنتج عصر التنوير تيارات فكرية ومذاهب سياسية ونظريات اجتماعية وفلسفية نقدية وحركات اجتماعية جذرية شملت جميع أوروبا، وكان في مقدمتها فلسفة التاريخ وفلسفة القانون ونظريات العقد الاجتماعي والاشتراكيات الطوباوية وغيرها التي طبعت تاريخ الفكر الحديث في أوروبا.

ويعتبر عصر التنوير عصر انتصار الفكر الاجتماعي والفلسفي التنويري الحر، الذي مهّد الطريق لقيام الثورة الفرنسية والإعلان عن لائحة حقوق الإنسان وترسيخ قيم الطبقة الوسطى فكراً وسلوكاً وسياسة.

والتنوير يعني انبعاث الروح النقدية التحررية التي تخطت تشاؤمية العصور الوسطى وأنتجت إبداعات أدبية وفنية وعلمية وثقافية اتّسمت بالشجاعة الكافية لاستخدام العقل لمناهضة التفكير الغيبي والأسطوري وتحريره من الأوهام والخرافات وفتح

آفاق جديدة في البحث والدراسة والمعرفة واكتشاف المجهول.

وقد تميز عصر التنوير، الذي تطور خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، بتدفق تيارات فلسفية عارمة وأفكار اجتماعية نقدية وحركات سياسية انقلابية انبثقت عن التحولات البنيوية التي صاحبت الثورة الصناعية في أوروبا والتبدلات التي رافقتها في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبخاصة في فرنسا وإنكلترا وألمانيا. كما ساد مناخ فكري سيطرت فيه الفلسفات الحسية والعقلية وأفرزت صراعات فكرية بين الاتجاهات الفلسفية المادية واللاهوتية والعقلية، إلى جانب التيار الإنساني والليبرالي وما رافق ذلك من جدل حول مفهوم الطبيعة البشرية وهل الإنسان خيّر أم أناني بطبعه!

وكان الهدف الرئيسي الذي سعى عصر التنوير إلى تحقيقه هو تكوين "فلسفة جماهيرية" تكون بديلاً لفلسفة الطبقة الأرستقراطية المحافظة وتهيئة الأذهان لتغيير الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي باتت لا تتلاءم مع روح العصر، وكان محورها الأساسي هو فكرة التقدم الإنساني الذي ينبثق عن قدرة العقل البشري على السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالح الإنسان والمجتمع البشري. وكان من نتائج عصر التنوير احترام العقل ومناهضة التفكير الميتافيزيقي، انطلاقاً من أن العقل البشري هو المصدر الوحيد للمعرفة الصحيحة.

ومن أهم الحركات التي ساعدت على تبلور الفكر الاجتماعي والفلسفي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الحركة الإنسانية التي تمثلت بأفكار الانسكلوبيديين في العلوم والمعارف، والحركة السياسية التي تمثلت بالثورة الفرنسية ومبادئ حقوق الإنسان. كل تلك الحركات الاجتماعية النقدية رفعت شعار التسامح والتنوير واحترام العقل في مواجهة الأفكار والحركات المتطرفة في الفكر والمجتمع والسياسة.[١]

رسالة التسامح

في عام ١٦٨٩ نشر الفيلسوف الإنكليزي التنويري جون لوك **رسالة في التسامح** باللغة اللاتينية، ثم ترجمت إلى اللغة الإنكليزية، دعا فيها إلى القضاء على بنية التفكير

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص٥٧ وما بعدها.

الأحادي المطلق وروح التعصب الديني المغلق وإقامة الدين على العقل وبناء منظومة حقوق تؤسس لمفهوم التسامح تعتمد على مبدأ فصل المهام بين دور الكنيسة ودور الدولة ومبدأ المساواة في الحقوق بين جميع الطوائف الدينية.

وكان هدفه في ذلك التأكيد على أنّ "ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية. ولا ينبغي لفن الحكم أن يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق". وهو يعني بذلك أن التسامح الديني يستلزم ألاّ يكون للدولة دين، لأن "خلاص النفوس من شأن الله وحده... ثم إن الله لم يفوّض أحداً في أن يفرض على أي إنسان ديناً معيناً... وإن قوة الدين الحق كامنة في اقتناع العقل، أي كامنة في باطن الإنسان".

بسبب هذه الأفكار هوجم لوك فألّف رسالةً ثانية في التسامح عام ١٦٩٠، ثم رسالةً ثالثة عام ١٦٩٢.[١]

لقد رفع لوك شعار التسامح قائلاً: "تنتهي حريتي عندما تبدأ حرية الآخرين".

هذه هي دعوة جون لوك في كتابه **رسالة في التسامح**، الذي يعد من الكتب المهمة في تاريخ التسامح. ففي قوله: "إن حريتي تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين" عبّر لوك عن مقولة نتجت عن التحولات البنيوية التي رافقت عصر التنوير وتطور النزعة الإنسانية التي كرستها مبادئ عصر التنوير، وقد وجهها لوك لتوضيح موقف الدين المسيحي من الآخر وللقول بعدم أهمية التفكير الأحادي الذي ينفي الآخر ولا يقبل الحوار معه. كما شدد على دموية التعصب الديني المنغلق على نفسه داعياً إلى فهم الدين اعتماداً على العقل بما يسمح بتأسيس مفهوم التسامح الذي يوجب على الدولة ألاّ يكون لها دين بعينه، لأن خلاف ذلك يسبب اضطهاد معتنقي الديانات الأخرى والطوائف التي تمثل الحلقة الأضعف في الدولة.

وكان لوك أول من استخدم تاريخياً مصطلح حقوق الإنسان، التي كرست فيما بعد الحقوق والمساواة بين جميع الناس، في زمن الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت.[٢]

---

١ مقدمة مراد وهبة لكتاب جون لوك **رسالة في التسامح**، مصدر سابق.

٢ فتحي الحبوبي، "في مضامين ودلالات رسالة التسامح عند جون لوك وفولتير"، الحوار نت، ٢٠١٤/١/٣١.

كما قال لوك: "ليس لأي إنسان السلطة في أن يفرض على إنسان آخر ما يجب عليه أن يؤمن به أو أن يفعله لأجل نجاة نفسه هو، لأن هذه المسألة شأن خاص ولا تعني أي إنسان آخر. إن الله لم يمنح مثل هذه السلطة لأي إنسان ولا لأية جماعة ولا يمكن لأي إنسان أن يمنحها لإنسان آخر فوقه إطلاقاً". ويرجع هذا إلى سببين هما:

أولاً، أن الناس في كل الدول معرضون للخطأ، سواء كانوا حكاماً أم محكومين، وليس من المعقول أن يوضع الإنسان تحت التوجيه المطلق لأولئك الذين يمكن أن يقعوا في الخطأ في مسألة بهذه الخطورة الأبدية، فإنهم إن أساؤوا إرشادنا فلن يستطيعوا تعويضنا.

وثانياً، أنْ لا فائدة في استعمال القوة لجعل الناس على الجادة المستقيمة نحو النجاة، ذلك أنه لا يمكن لأي إكراه أن يجعل إنساناً يؤمن بضد ما يقتنع به على ضوء عقله، ولذلك لا يجوز إرغام أحد على الدخول في مشاركة يحكم هو في أعماق ضميره بأنها مضادة لما يراه الغرض من الدخول في هذه المشاركة، أي نجاة روحه.

ويمكن إيجاز أفكار جون لوك الأساسية في **رسالته في التسامح** كما يلي:

١ – لا بد من التمييز الدقيق بين مهمة الحكومة المدنية وبين مهمة السلطة الدينية، واعتبار الحدود بينهما ثابتة لا تقبل أي تغيير.

٢ – رعاية نجاة روح كل إنسان هي أمر موكول إليه وحده، ولا يمكن أن يعهد بها إلى أية سلطة مدنية أو دينية.

٣ – لكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين.

٤ – حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان.

٥ – التجاء رجال الدين إلى السلطة المدنية في أمور الدين إنما يكشف عن أطماعهم هم في السيطرة الدنيوية، وهم بهذا يؤازِرون من نوازع الطغيان عند الحاكم. وعلى مدى التاريخ كان تحالف الحاكم مع رجال الدين لصالح طغيان الحاكم، وهم غير قادرين على تقويمه وردّه إلى السبيل القويم.[1]

إن أهمية رسالة جون لوك في التسامح أنها نقضت مقولة البروتستانتي روبرت سانت أتين من الداخل، وذلك حين قال: "لست أطالب اليوم بالتسامح وإنما بالحرية،

---

١ عبد الرحمن بدوي، مقدمة **رسالة في التسامح**، ترجمة وتحقيق، المغرب، ١٩٨٨.

فالتسامح والعفو والرحمة غير عادلة تجاه المخالفين، لأن الخلاف في الدين والرأي ليس جريمة، ولكن التسامح هذه الكلمة الجائرة التي لا تقدمنا إلا كمواطنين نستحق الشفقة وكمذنبين ينالون الصفح".

إن التسامح الذي نُزعت عنه صفة الفضيلة، باسم الحرية، كان قد فقد هذه الصفة سلفاً في عيون الذين لا يعترفون بهذه الحرية. وإن الذين لا يعترفون بحرية التعبير والاعتقاد والاختلاف لا يمكن أن يعتبروا التسامح قيمة أخلاقية جيدة، فهم يقولون: إذا كنا على صواب ومخالفنا على خطأ، فالتسامح لا يكون له قيمة ولا فضيلة.

إن هذا الموقف السلبي يعود في الحقيقة إلى توماس الأكويني، الذي رأى أن التسامح مع غير المؤمنين أو الهراطقة يعني تقبّل معتقداتهم المنحرفة، ولكن التسامح أقل ضرراً من عدم التسامح الذي يستتبع فتناً واضطرابات اجتماعية.

التسامح حق طبيعي

من الملاحظ أن هناك فرقاً كبيراً بين تلك الرؤية القديمة وبين التي يقدمها فولتير والتي تقوم على النظر إلى التسامح على أنه "حق طبيعي" وواجب أخلاقي، وبهذا فالتسامح هو فضيلة إنسانية واجتماعية وأخلاقية.

والحال أن تحميل التسامح دلالات سلبية وربطه بالحرية في الاختلاف هو مغالطة لمعنى التسامح. ولتوضيح ذلك يمكن تقسيم التسامح إلى ثلاثة أقسام هي:

أولاً- التسامح السلبي، وهو التصور بالتنازل أو الصفح عن الاختلاف في الرأي والعقيدة. وهذا التصور ناتج عن الاعتقاد أنه لا حق إلا ما أراه أنا حقاً وواجباً. وهذه الدعوى تعني امتلاك الحقيقة المطلقة والوحيدة.

ثانياً- التسامح الحيادي، وهو ناتج عن إقرار المرء باحتمال كونه على خطأ وإقراره بحق غيره بالخطأ أيضاً. وبهذا فليست هناك حاجة إلى أن أصفح عن خطئه ولا هو في حاجة إلى أن يعتذر عن هذا الخطأ. وبهذا المعنى فالتسامح ليس صفحاً عن خلاف مع الآخر، وإنما احترام لحقه في المخالفة.

ثالثاً- التسامح الإيجابي، وهو العفو والصفح عن الإساءة غير المادية أو المعنوية، وهو أرقي أنواع التسامح، وفضيلة من أكبر الفضائل الأخلاقية. وبهذا فإن التسامح

لا يتناقض مع حرية الرأي، لأنه ضامن لها، أما في غياب الحرية في الرأي والاعتقاد فهو تسامح سلبي دوماً.

ولكن السؤال الحاسم الذي يقابلنا دوماً هو: هل يجب علينا التسامح مع غير المتسامح؟ وبالرغم من تعقيد هذه الإشكالية التي قد تنسف مفهوم التسامح، فإن التسامح الذي لا يكون متبادلاً يتناقض دوماً مع الحرية ولا يُكتب له البقاء والاستمرار.[1]

فولتير: التسامح وحرية العقيدة

يعتبر فولتير أحد رواد الحركة العقلانية التنويرية المعروف بدفاعه عن الآخر في مقولته الشهيرة: "إني أخالفك الرأي ولكني أدافع حتى الموت عن حقك في إبداء رأيك".

وقد اقترنت فكرة التسامح باسم فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) الذي دعا إليها ودافع عنها وبشّر بضرورة تحمل الإنسان للإنسان الآخر، منطلقا من أن جميع البشر ضعفاء ومعرضون للخطأ، وأن عليهم جميعاً أن يسامح بعضهم بعضهم الآخر.

كما اقترنت فكرة التسامح عند فولتير بحرية العقيدة وبحرية التعبير عنها، حيث انتقد التعصب الديني ونادى بفكرة التسامح، مثلما انتقد الكنيسة ودعا إلى التمرد على سلطتها وطالب بتخلي الدولة عن وظيفتها في رعاية الكنيسة بدلاً من رعاية أفراد المجتمع، واعتبر أن العقيدة قضية شخصية ترتبط بالإنسان وأن كل شخص مسؤول أمام خالقه وعليه ألاّ يفرض تصوره الخاص للعقيدة على الآخرين.

وقد توجت أفكاره التنويرية ودعوته إلى التسامح رسالته **في التسامح** التي انتقد فيها بشدة اضطهاد الإنسان لأخيه الإنسان بسبب عقيدته أو رأيه، مؤكداً على أن التعصب يتنافى مع جوهر الأديان.

يعرّف فولتير التسامح بأنه ثمرة إنسانية وأننا جميعاً مجبولون على الضعف والخطأ، فليغفر كلٌ منا حماقة أخيه، وهذا أول قانون من قوانين الطبيعة.

يقول فولتير:

القانون الطبيعي هو ذلك القانون الذي تعلّمه الطبيعة للإنسان. فأنت

[1] صهيب زهران، "التسامح: ضمان الحرية بدل إنكارها"، الحياة، ٢٠٠٨/٩/٦.

تربّي ولداً، فهو مدين لك بالاحترام بوصفك أباه، وهو مدين لك بعرفان الجميل بوصفك المحسن إليه. وأنت تزرع الأرض بيدك وهذا يعطيك الحق في ثمرات هذه الأرض. وأنت تقطع وعداً أو يقطع الغير لك وعداً، ولا بدّ من الوفاء بالوعد. وفي كل حالة يستند القانون الإنساني على القانون الطبيعي. وفي كل مكان على وجه الأرض نجد أن أسس القوانين جميعاً هو أنْ: عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك. وتطبيقاً لهذا المبدأ لا يمكن لرجل أن يقول لرجل آخر: "اعتقد بعقيدتي وآمن بما لا يطيقه إيمانك وإلا كان جزاؤك الموت"، هذا ما يقوله الناس في إسبانيا والبرتغال، وفي بلاد أخرى يكتفي الناس بقولهم: "آمن وإلا أبغضتك"؛ "آمن وإلا أنزلت بك كل ما أستطيع من ضرر"؛ "أيها الوحش، أنت لا تدين بديني ولذا فأنت مجرد من الدين". إن حق التعصب حق همجي ومناف للعقل؛ إنه حق النمر، بل هو أفظع من ذلك بكثير، فالنمور تفترس لتأكل، أما نحن البشر فيمزق بعضنا بعضاً من أجل السلب.

يبدو أن أولى مفارقات التسامح في كونه يولد دائماً من رحم التعصب، ويتم استحضاره غالباً في فترات العنف والإرهاب، وكأنه لا بدّ من تعميده بالدم أولاً حتى تُكتب له الحياة. فقد صدرت معظم مراسيم التسامح بعد أن عانت الشعوب أشد أنواع الاضطهاد الديني. فقد أصدر الإمبراطور قسطنطين، الذي اعتنق المسيحية في أوائل القرن الرابع الميلادي، مرسوم التسامح والعفو عن المسيحيين بعد معاناة شديدة من الاضطهاد الديني. وكان تمستيوس قد وجّه خطاباً إلى الإمبراطور فالينس حضّه فيه على إلغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين، ودعاه إلى إفساح المجال لكل مذهب، وأن من واجب الحكومة المدنية تحقيق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة أو غير صحيحة، لأن الله يبيّن لنا رغبته في أن يعبده الناس بوسائل شتى.[1]

١ عصام عبد الله، "مفارقات التسامح"، مدونة تنوير الالكترونية، بدون تاريخ؛ "نقد التسامح الخالص"، إيلاف، ٢٠٠٧/٨/٨.

كانط: نحو سلام أبدي

كان كتاب **نقد العقل الخالص** لعمانوئيل كانط قد أحدث ثورة في الفكر الفلسفي. وكانت غاية كانط من نقد العقل هي الكشف عن "الوهم" الكامن في عقل الإنسان الذي يدور حول قدرة هذا العقل على الوصول إلى المطلق. والغاية من نقد التسامح هو الكشف عن "الوهم" الكامن في الأنظمة السياسية التي تزعم أنها تتّسم بالتسامح وهي ليست كذلك. وفي كتابه الشهير الذي يعتبر من أهم الكتب الفلسفية، المسمّى **نحو سلام أبدي – محاولة فلسفية**، الذي صدر في برلين عام ١٧٩٥، وبلور فيه مفهوماً جديداً من نوعه لطبيعة العلاقات بين الدول على أرضية تقوم على القانون الدولي، كما سعى إلى إقامة السلام الدائم بين الشعوب عن طريق عدم اتّخاذ الإنسان وسيلةً وإنما غاية، وهو ما يعني احترام الكرامة الإنسانية لدى الآخر بأي شكل كان وانطلاقاً من هذا المفهوم الذي يرى أن تحقيق السلام لن يتم إلا عبر تغيير الإنسان وتربيته أخلاقياً بهدف جعل الحرب أمراً مستحيلاً.

ومن الممكن إيجاز أهم محاور فلسفة كانط الأخلاقية من أجل سلام أبدي بما يلي:

١ – يهدف كانط في فلسفته إلى تأسيس يتجاوز المفهوم المتداول عن السلام، الذي يفهم السلام كعقد بين دولتين أو أكثر. فالسلام في نظره مشروع بعيد الأمد، أو مثال يجب تحقيقه؛ هذا التحقيق الذي لا يمر إلا عبر تغيير الإنسان. إنه يمنح للسلام أساساً قانونياً هادفاً إلى جعل الحرب أمراً مستحيلاً، ولذلك فهو يفرق بين السلام كعقد تاريخي، مرتبط بلحظة تاريخية معينة، يضع حداً لحرب قائمة دون أن يطرد شبح الحرب مرة وإلى الأبد، نوع من استراحة المقاتل، وبين السلام الأبدي.

٢ – إذا كان هوبز ينظر إلى الطبيعة البشرية كحرب مستمرة، وإلى الحرب كمفهوم طبيعي، وإلى الإنسان في مملكة الطبيعة كذئب لأخيه الإنسان، معتقداً أن بناء الدولة هو السبيل الكفيل بتجاوز الطبيعة، وبالتالي الحرب؛ وإذا كان روسو، بعكس ذلك، يصف الإنسان الطبيعي بالبراءة، وينظر إلى الحرب كمفهوم اجتماعي وليس طبيعياً، ففي الطبيعة قد يتخاصم البشر لكنهم لا يخوضون حروباً، معتقدا أن المجتمع هو مَنْ أفسد الإنسان وزرع بداخله حب التملك وما نتج عن ذلك من منافسة وعداء، فإن كانط يقترب من موقف هوبز، لأنه يرى بدوره أن السلام لا يتحقق إلا عبر سن قوانين.

٣- إن كانط يرى أن الحروب تخلّف خسائر اقتصادية وبشرية، ولهذا فهو ينادي بالتخلي عن الجيوش. إن الحرب تحرم الإنسان من حقوقه الأساسية، واستمرار الجيوش بالوجود لا يمثل فقط تهديداً للسلام بل حطاً من قيمة الإنسان أيضاً. لا بدّ، في نظره، من الانتقال من علاقات القوة إلى علاقات القانون، "فالقوة ليست قانونا" كما قال روسو. إن القانون أخلاقي والقوة طبيعية، ولا تملك القوة إلا أن تخلق علاقات استعباد، أما القانون فهو الكفيل بخلق علاقات قائمة على المساواة بين الشعوب. إن كانط ينادي بتجاوز ما يمكن أن نطلق عليه "الميكافيلية السياسية" التي ما برحت تضع الدولة (القوة) فوق الأخلاق، إنه يدعو إلى زواج بين السياسية والأخلاق.

٤- في استعراضه لمعظم الأنظمة السياسية التي عرفها التاريخ البشري يرى كانط أن النظام الجمهوري، الذي يقوم على دستور يحمي حريات المواطنين، هو وحده الكفيل بتحقيق السلام الأبدي المنشود. ففي ظل النظام الجمهوري تتحقق المساواة بين المواطنين. إنها نفس الفكرة التي دافع عنها روسو في العقد الاجتماعي. النظام السياسي المثالي هو الذي يكون قادراً على تحقيق الحرية الإنسانية.

٥- يدعو كانط إلى إقامة نوع من الفيدرالية الدولية بين الدول الحرة، التي تحترم حقوق الإنسان وتنشد السلام العالمي. فالدول فيما بينها أشبه بالأفراد وهم في الوضع الطبيعي قبل أن ينتقلوا إلى العقد الاجتماعي. الحرية الطبيعية تقوم على القوة، أما الحرية المدنية فتقوم على القانون. إن على فكرة الفيدرالية أن تمتد إلى كل الدول ليتحقق السلام العالمي.

٦- إن التاريخ نفسه يتوجب عليه أن يجعل من السلام أمراً ممكناً. على التاريخ أن يتقدم، وعلى الطبيعة أن تساعده في هذا الطريق. فمحرك التاريخ ليس الاقتصاد، كما هو الحال عند ماركس، أو العقل، بل الطبيعة.

وقد وُجّهت انتقادات من بعض المفكرين، من بينهم غرامشي وفوكو، إلى فلسفة التاريخ الكانطية ونظرتها إلى التقدم. فالتاريخ البشري يؤكد على عكس ذلك، لأن الحرب تظل لسان حال الأنظمة الشمولية، وإن مؤسسة عالمية لحماية السلام في العالم، كمنظمة الأمم المتحدة، لم تستطع وضع حد للحروب، بل كثيراً ما تُشنّ الحروب باسم القانون.

لقد كان كانط سبّاقاً بقرون لما تحقق اليوم على يد الأمم المتحدة، ومع ذلك فإن ما قاله لم يعرف طريقه إلى التحقيق ولم يضع حداً للحروب ولم يأتِ بذلك السلام الأبدي المنشود. لقد كان كانط في ذلك منسجماً مع فلسفته المثالية التي أرادت إخضاع الواقع للعقل.[1]

ناتان الحكيم والتسامح الديني

لعبت مؤلفات ليسنغ ومسرحياته الكوميدية والتراجيدية دوراً مهماً في تطور المسرح النقدي في ألمانيا، وخصوصاً مسرحيته **ناتان الحكيم** (عام ١٧٧٩)، التي كانت رسالة حب وتسامح ودعوة للحوار بين الأديان وتحذيراً من إطلاق الأحكام المسبقة ومن التسليم الأعمى للعقائد. بهذه الأفكار التنويرية عبّر ليسنغ عما طرحه عصر التنوير من أفكار عقلانية حول العلاقة بين الدين والإنسان.

طرح غوتهولد افراويم ليسنغ (١٧٢٩–١٧٨١) في مسرحية **ناتان الحكيم** موضوع التسامح والحوار بين الأديان والشعوب، وهو موضوع قديم وجديد في آن، يعالج العلاقة الأزلية القابلة للجدل والتأويل بين الشرق والغرب والتعايش بين الأمم والشعوب وتأثير الأديان في المعتقدات وصدقيتها الأخلاقية. اعتبرها النقاد أهم درس في التسامح الديني الذي أشعل جذوة النقد، مستكملاً بها أعماله التنويرية وبخاصة كتابه **تربية الجنس البشري** الذي يعد من الكتب الفلسفية والنقدية المهمة، وفي الوقت ذاته كانت خاتمة مسرحياته الـ١٥، التي لا تزال تعتبر بحق من قمم ما وصل إليه الفن المسرحي في ذلك العصر، النموذج الأصل الذي سار على هديه كبار المسرحيين الألمان فيما بعد أمثال كلايست وغوته وغيرهما.

كما يعد ليسنغ أول ناقد أدبي ألماني ترك بصماته على المستوى النظري، وأسس مع موسى مندلسون مجلة **النقد الأدبي** التي نشر فيها كتاباته النقدية المتفائلة بعصر التنوير، مع لمسات مدهشة في التصوف وشعر الحماسة. وهو بهذا منظّر أدبي وكاتب مسرحي وناقد اجتماعي من مستوى رفيع، وعالم لغوي واسع الاطلاع في الآداب

١ سعيد النظام، "إيمانويل كانط: مشروع السلام الدائم"، موقع **تفلسف** الالكتروني.

والفنون وفي الاختلافات الأساسية بين الشعر والتصوير والرواية والمسرح، إلى جانب كونه عالم جماليات.

كان ليسنغ في كل كتاباته يضع أسساً لنظرية معرفة للتسامح، منطلقاً من الاقتناع التام بأن البشر لا يستطيعون الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وما هو ممكن هو الاقتراب منها فقط، وبهذا يصبح مطلب التسامح مؤسساً على نظرية تؤكد أن المعرفة المطلقة محدودة عند البشر ولا يمكن الوصول اليها، وعلى المرء أن يجتهد للحصول على معرفة أعمق، ومن يتوهم أنه يمتلك الحقيقة يفوّت على نفسه إمكان الاقتراب منها. فهو يقول: "إن ما يصنع قيمة الإنسان ليس الحقيقة التي يمتلكها أو يظن أنه يمتلكها، وإنما ما يبذله من جهد صادق للوصول إليها...".

كتب ليسنغ مسرحيته الشعرية الدرامية **ناتان الحكيم** في قمة عصر التنوير في ألمانيا لتكون قصيدة حب وتسامح وحوار بين الأديان الثلاثة، حيث تدور حوادثها في القدس إبان استعادة صلاح الدين لها في الحملة الصليبية الثالثة.

وناتان تاجر يهودي غني تحيط بحياته ألغاز ملفوفة بأحزان تراجيدية محاطة بالسرية، لكنه كان يحاول دائماً أن يثبت، وفي كل مناسبة، أنه ليس مجرد يهودي وحسب، فهو يتمتع بشخصية طيبة ونبيلة ومتسامحة. ولكنه تعرض إلى الاضطهاد في إحدى الحملات ضد السامية، فقتل مسيحيون متعصبون زوجته وأولاده السبعة. وللتعويض عن فقدانهم تبنّى طفلة مسيحية اسمها رشا، وعندما وصل الخبر إلى البطريرك أمر بحرق ناتان. غير أن استرجاع القدس من الصليبيين كوّن فرصة لقاء بين السلطان المسلم صلاح الدين والبطريرك المسيحي والتاجر اليهودي، وخلال الحوار يسأل صلاح الدين عن الدين الأفضل فيتملص ناتان من الجواب ولكنه يورد قصة الخاتم السحري الرمزية التي وردت في **قصص ديكاميرون** لبوكاشيو. حيث وُجد عند رجل خاتم سحري يجعل حامله محبوباً عند الله والناس، وكان للرجل ثلاثة أبناء يحبهم بالدرجة نفسها. وقبل ان يموت بدأ يفكر، لمن يورث الخاتم السحري، ومن هو أفضل أولاده؟ ولحل المشكلة قام بصنع خاتمين مشابهين له حتى يكون لكل واحد منهم خاتم. وبعد موت الأب بدأ الشجار بين الإخوة حول الخاتم الأصلي، حيث اعتقد كل واحد منهم أنه يملك الخاتم السحري وأن سلوكه هو الأفضل في الحياة. وذهب الإخوة إلى القاضي، الذي لم يستطع بدوره معرفة الخاتم

الأصلي، وطلب من كل واحد منهم أن يبرهن على أن خاتمه هو الأصلي بأفعاله الخيرة وصدقه وتسامحه مع الآخرين.

يهدف ليسنغ إلى اكتشاف القيم المشتركة بين البشر، العابرة للحدود، التي ترسمها اختلافات الدين والثقافة. فالبشر لا يتلاقون، بالدرجة الأولى، كمنتمين إلى أديان مختلفة، وإنما كبشر. ويسأل ليسنغ: "هل إن المسيحي أو اليهودي هو مسيحي أو يهودي قبل أن يكون إنساناً؟". ولذلك يقول: "حرروا أنفسكم أولاً من قيود الأحكام المسبقة وابحثوا بينكم عن الحب الخالص"، فالدين الصحيح هو المعاملة الصادقة وليس الأقوال. "فالناس، رغم الطرق المختلفة والغامضة التي يسلكونها في الحياة، هم جميعاً أقرباء وإخوة وأخوات...هم جميعا أسرة واحدة".[1]

غاندي وروح التسامح

هناك أشكال وأساليب من التسامح، في مقدمتها اللاعنف المستوحى من فلسفة وآراء ومواقف المهاتما غاندي التي تثير الإعجاب لدى عدد كبير من الناس. فاللاعنف عنده يستمد قوته من الروح، إذ يعتبره عقيدة روحية وأخلاقية قبل أن يكون ممارسة جسدية وسلوكية. وهذا يقتضي رفض العنف رفضاً نهائياً ومبدئياً باعتباره رذيلة في ذاته، إنه القانون الذي يحكم عالم الحيوانات، بينما اللاعنف هو القانون الذي يحكم العالم الإنساني.

إن مبدأ اللاعنف يمثل، في الحقيقة، الحب أو الإرادة الطيبة تجاه كل الناس، لأنه يرفض السلوك العنيف الذي يهدف إلى إلحاق الأذى والألم الآخرين.

يقول غاندي: "ثمة أسباب كثيرة تدفعني إلى تقبل الموت من أجلها، ولكن ما من سبب واحد قط يدعوني إلى أن أقتل إنساناً واحداً من أجله".

إن غاندي يدعو إلى تعميم الصداقة بين كل الناس ومكافحة العنف والشر بسلاح الفكر الأخلاقي، ولذلك يقتضي مواجهة العنف بمقاومة روحية تمكّنه من خلق خيبة أمل وتمكّنه من رفع مستواه الإنساني والأخلاقي وأن يصبح هو الآخر رافضاً للعنف.[1]

١ محمد الشبة، "ملخص الدولة – قضايا الدرس الفلسفي"، موقع محمد الشبة الالكتروني.

والحال لم يكن هدف غاندي سلبياً، أي بمعنى الاستسلام للمظالم، وإنما كان على العكس من ذلك، حيث كان هدفه تفجير شعور شعبي جماعي ناجح. وحسب كثير من المؤرخين، فإن استقلال الهند مدين لمسيرة التحرر النضالية من السيطرة الاستعمارية ولحركة السلم التي قادها غاندي. إن هذا الرجل الأعزل ونصف العاري، بأسلوب حياته البسيط وبعلاقاته الحميمة بشعبه، استطاع أن يثبت للعالم أن إحدى وسائل المقاومة هي اللاعنف والتسامح، التي لها قدرة على إنجاز مشروع التحرر من الاستعمار البريطاني واستعادة الحرية والسيادة والحقوق. وكان يردد دوماً: "لو كان هناك بديل أفضل من التسامح لاخترته، ولكني لم أجد أفضل منه". كما اعتقد أن المقاومة السلمية يمكنها مواجهة العدو وتحديه من خلال سلاح اللاعنف وهو استخدام جميع أشكال المقاومة السلمية بما فيها الإضراب والاحتجاج والاعتصام وأشكال التسامح المختلفة.

ومن الممكن تلخيص فلسفة غاندي ومبدأ اللاعنف، أو العنف السلبي، في سبعة نقاط تحدد رؤيته لتأسيس نظام عالم جديد يقوم على ما يلي:

أولاً– التوزيع المتساوي للوسائل

ويعني به أن ينال كل إنسان الوسائل لإشباع كل حاجاته. ولكن تحقيق هذا المثل الأعلى يقتضي إعادة بناء مجمل النظام الاجتماعي. ولا يمكن للمجتمع القائم على اللاعنف أن يرعى مثلاً أعلى خلاف ذلك. قد نكون قادرين على بلوغ هذا الهدف، ولكن ينبغي أن نحمله في الذهن ونسعى بلا كلل للاقتراب منه، وبمقدار ما نقترب من هذا الهدف سنجد الرضى والسعادة، وبمقدار ما نتقدم لبلوغ هذا الهدف نسهم في قيام مجتمع اللاعنف.

ثانياً– العمل الفردي لتحقيق اللاعنف

يمكن للفرد الواحد تماماً أن يعتنق طريقة الحياة هذه دونما حاجة إلى انتظار الآخرين لكي يفعلوا ذلك. وإذا كان بمقدور فرد واحد أن يلتزم بقاعدة معينة للسلوك، يستتبع

ذلك أن بمقدور مجموعة أفراد أن تحذو حذوه.

والآن دعونا نعاين كيف يمكن تحقيق التوزيع العادل عن طريق اللاعنف.

إن الخطوة الأولى في هذا الاتجاه هي أن يقوم المرء بالتغيرات الضرورية في حياته الشخصية بالذات. ينبغي أن يبدأ المرء بتقليص حاجاته إلى حد أدنى، واضعاً نصب عينيه استشراء الفقر في الهند، وأن يعتاد على الالتزام بهذا النمط الجديد من العيش، وأن يمارس ضبط النفس في كل ميادين الحياة. وحين ينجز كل ما يمكن إنجازه في حياته الخاصة سيكون في وضع يجيز له التبشير بمثله الأعلى وسط الآخرين.

ثالثاً- دور الأثرياء

لا بدّ لعقيدة التوزيع المتساوي من أن تقوم جذورها في مبدأ وصاية الأثرياء على فائض الثروة مما يملكون. فحسب عقيدة التوزيع هذه لا يجوز لهم امتلاك روبية واحدة أزيد من جيرانهم، فكيف نحقق ذلك؟ باللاعنف، أم ينبغي انتزا ع أملاك الاثرياء؟ إن قيامنا بنزع الأملاك سيقودنا تلقائياً إلى التماس العنف، والعنف لا يمكن أن ينفع المجتمع، فالمجتمع سيزداد فقراً لأنه سيخسر مواهب أناس يعرفون كيف تُراكَم الثروة.

رابعاً- خادم المجتمع

ما أن يعتبر المرء نفسه خادماً للمجتمع، يكسب الخير لهذا المجتمع وينفق لنفع هذا المجتمع. فإن النقاء سيشيع في ما يكسب، ويمتاز هذا المسعى باللاعنف. زد على هذا، إذا توجهت عقول البشر هذه الوجهة في الحياة، قام مجتمع سلمي، خالٍ من المرارة.

خامساً- اللاعنف (أهميسا)

تعني "الأهيمسا" الامتناع عن إيذاء أي كائن حي. وقد يسأل سائل إن كان التاريخ قد سجل في أيما حقبة تبدلاً في الطبيعة البشرية، مؤكداً أن مثل هذه التبدلات وقعت

عند أفراد ولكن ليس في مجتمع كامل. غير أن هذا لا يعني سوى عدم وجود تجربة واسعة النطاق في اللاعنف. فاللاعنف سمة من سمات المجتمع، وإن اقناع الناس بهذه الحقيقة هو مسعاي وتجربتي في آن.

سادساً- قانون الله

إن محاولة اقتلاع الدين من المجتمع مسعى نافل، فإذا ما قدّر لمثل هذا المسعى أن ينجح فإنه سوف يعني خراب المجتمع. إن الخرافات والعادات السيئة التي تزحف لتلوث الدين تأتي ثم تزول، غير أن الدين نفسه باقٍ لأن وجود العالم بمعناه الواسع يتوقف على الدين.

سابعاً- التعاون اللاعنفي

إذا أحجم الأثرياء عن أن يكونوا حماةً للفقراء، وانسحق الفقراء أو ماتوا جوعاً، فما العمل؟ في مسعى لإيجاد حل لهذه المعضلة أوصيت بالتعاون اللاعنفي بوصفه الوسيلة الصائبة والمعصومة. ليس بوسع الأغنياء مراكمة الثروة من دون تعاون الفقراء في المجتمع. لقد أبدع الإنسان في العنف منذ البداية، لأنه ورث هذه القدرة عن الحيوان الكامن في طبعه، وإن ارتقاءه إلى مرتبة الإنسان أتاح لمعرفة قوة اللاعنف أن تتغلغل في روحه. فإذا تغلغلت هذه المعرفة في الفقراء وانتشرت في أوساطهم فإنهم سيصبحون أقوياء ويتعلمون كيف يحررون أنفسهم، عن طريق اللاعنف، من اللامساواة الساحقة التي أوصلتهم إلى شفا الهلاك.[1]

قال غاندي أثناء لقاءه برومان رولان في نهاية عام ١٩٣٠ إنه لا ينزعج إذا كان عدم العنف لا يلقى تجاوباً في أوروبا بسبب عجزه عن إيصال رسالة اللاعنف إلى أوروبا، لكنه يؤمن إيماناً راسخاً أن اللاعنف وحده هو الذي سينقذ أوروبا، وأنه ما عدا ذلك لا يرى سوى الهلاك.[2]

---

١ عن فالح عبد الجبار، **في الأحوال والأهوال - اللاعنف أو العنف السلبي**، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٤، ص١٤٩-١٥٤.

٢ **مراسلات وأوراق رومان رولان وغاندي وطاغور وآخرين**، دار الحكمة، بغداد، ٢٠٠١، ص١٧٨.

لقد كانت حركة اللاعنف والتسامح التي قادها غاندي مناراً لحركات التحرر الوطنية السلمية التي استلهمت من فلسفة غاندي أساليب النضال، وكانت في مقدمة تلك الحركات التحررية السلمية التي ناضلت من أجل المساواة والحقوق المدنية للسود في الولايات المتحدة الأميركية حركة اللاعنف التي قادها مارتن لوثر كينغ، التي أيقظت الوعي الاجتماعي والسياسي للزنوج الذين أدركوا أوضاعهم المزرية وتحركوا للمطالبة بحقوقهم التي توسعت شيئاً فشيئاً حتى نال السود حقوقهم الإنسانية.

نلسون مانديلا ضد التمييز العنصري

بالرغم من أن نيلسون مانديلا، رئيس المؤتمر الوطني في جنوب أفريقيا، قضى سبعة وعشرين عاماً في السجن، غير أنه قاد بعد خروجه منه مقاومة سلمية ضد نظام التمييز العنصري (الأبارتايد) وقدّم بذلك نموذجاً فريداً في التسامح وعدم اللجوء إلى القوة والعنف والانتقام، من خلال تحديد المسؤوليات وتنظيم الحقوق والواجبات وتعويض الضحايا وإصلاح المؤسسات والقوانين.

نلسون مانديلا واحد من أكثر رجالات الدولة احتراماً، وهو الذي قاد النضال لتغيير النظام العنصري في جنوب أفريقيا بآخر ديمقراطي متعدد الأعراق، وقضى في السجن ٢٧ عاماً، ثم خرج منه ليصبح أول رئيس أسود للبلاد، وأدى دوراً رئيسياً في إحلال السلام في مناطق النزاع الأخرى، وفاز بجائزة نوبل للسلام عام ١٩٩٣.

تفسّر جاذبيته وعصاميته وروحه المرحة، إضافةً إلى عدم رغبته في الانتقام من معاناته التي عاشها، وتسلسل حياته المدهش، بشكل جزئي، القبول العالمي غير المعهود الذي يحظى به. فمنذ انتهاء مدته الرئاسية، عام ١٩٩٩، أصبح مانديلا سفيراً من أرفع طراز لجنوب أفريقيا، يقود الحملات على الإيدز، كما ساعد بلاده على استضافة كأس العالم لكرة القدم عام ٢٠١٠. ورغم تشخيص إصابته بسرطان البروستات عام ٢٠٠١، فإنه اشترك في مفاوضات السلام في الكونغو الديمقراطية وبوروندي وبقية الدول الأفريقية والعالم.

وفي عام ٢٠٠٤، عندما كان عمره ٨٥ عاماً، تقاعد مانديلا من الحياة العامة،

ليقضي حياته مع أسرته وأصدقائه، ويحظى بالسكينة. وقد توفي مانديلا في شباط/ فبراير ٢٠١٢ وشيّع في احتفال عالمي رفيع.

إن تاريخ مانديلا حافل بحركة المقاومة ضد التفرقة العنصرية، خاصةً ضد قوانين الهويات الجديدة التي حددت للسود الأماكن التي يسمح لهم فيها بالإقامة والعمل.

وفي ظل حملة مناهضة التمييز العنصري تزوج مانديلا عام ١٩٥٨ من زوجته الثانيةويني ماديكيزيلا، التي قادت بعد ذلك حملة المطالبة بتحريره من السجن.

بدأ مانديلا العمل السري في المؤتمر الأفريقي للشباب بعد حظره عام ١٩٦٠، ثم تزايدت التوترات في البلاد مع تنامي الحملة المناهضة للتمييز العنصري، وتصاعدت بعد حوادث متفرقة بين عامي ١٩٦٠ و١٩٦٩، بعد أن قتلت الشرطة عدداً من السود فيما أُطلق عليه مجزرة شاربفيل.

لقد شكّل هذا الحادث نهاية للمقاومة السلمية، حيث أسس مانديلا، الذي كان يشغل منصب نائب المؤتمر الأفريقي، حملةً للتخريب الاقتصادي، ثم أُلقي القبض عليه بعد ذلك ووجّهت إليه اتّهامات بمحاولة قلب نظام الحكم من خلال التخريب والتحريض على العنف. ومن قاعة المحاكمة في محكمة ريفونيا وقف مانديلا على المنصة يشرح آراءه ومعتقداته حول الديمقراطية والحرية والمساواة.

قال مانديلا: "إنني أعتز بالمفهوم المثالي للديمقراطية وحرية المجتمع، حيث يحيا جميع الأشخاص في تناغم وحقوق متساوية، إنها المثالية التي أحلم أن أحيا من أجلها وأطبّقها، ولكن إذا ما دعت الحاجة لذلك فإنني مستعد للموت من أجلها أيضاً""

حُكم عليه في شتاء عام ١٩٦٤ بالسجن مدى الحياة. وخلال فترة بقاء مانديلا وبقية قادة المؤتمر الأفريقي في السجن أو المنفى واصل الشباب السود في جنوب أفريقيا حملة مناهضة التمييز العنصري على حكم الأقلية البيضاء. وخلال هذه الانتفاضة، التي شارك فيها أطفال المدارس، قُتل المئات وجرح الآلاف.

قرر المجتمع الدولي عقوبات على نظام التمييز العنصري في جنوب أفريقيا عام ١٩٦٧. وفي عام ١٩٨٠ أسس تامبو، وكان في المنفى، حملة لإطلاق سراح مانديلا.

وبدأت هذه الضغوط تؤتي ثمارها. ففي عام ١٩٩٠ رفع الرئيس إف دبليو دي كليرك الحظر عن المؤتمر الأفريقي وأطلق سراح مانديلا، وبدأت محادثات بإنشاء

نظام جديد يقوم على ديمقراطية تعدد الأعراق في جنوب أفريقيا. وفي عام ١٩٩٣ حصل كل من مانديلا وكليرك على جائزة نوبل للسلام. وبعدها بخمسة أشهر، ولأول مرة في تاريخ جنوب أفريقيا، صوتت كل الأعراق لانتخاب مانديلا رئيساً. وكانت المشكلة الرئيسية التي تولى مانديلا علاجها هي توفير السكن للفقراء والنهوض بالأحياء الفقيرة، ومكافحة الفساد في معظم المدن.

وتابع مع رئيس وزرائه ثابو مبيكي ليثبت خطواته كزعيم ويبني صورة دولية جديدة لجنوب أفريقيا، واستطاع إقناع الشركات المتعددة الجنسية بالبقاء والاستثمار في جنوب أفريقيا.

وفي عيد ميلاده الثمانين تزوج مانديلا جراسا ماتشيل، أرملة رئيس موزمبيق، واستمرت رحلاته الدولية وحضوره المؤتمرات، وحصده الجوائز بعد انتهاء مدته الرئاسية.

في عيد ميلاده الـ٨٩ انضم إلى مجموعة الحكماء، وهي مجموعة تضم شخصيات من قادة العالم، من أجل الاستفادة من خبراتهم وحكمتهم للتعامل مع مشكلات العالم.

وظهر تدخله في الأعمال الخيرية خلال السنوات التي تلت عام ٢٠٠٥، بعد وفاة ولده الباقي على قيد الحياة ماكجاثو. ففي الوقت الذي كان الحديث عن الإصابة بوباء الإيدز من المحرمات في البلاد، أعلن مانديلا عن وفاة ولده مصاباً بالإيدز، وقد جعل هذا جنوب أفريقيا تتعامل مع مرض الإيدز على أنه واحد من الأمراض العادية.

توفى مانديلا في ٥ ديسمبر ٢٠١٣، وأصبح أول جنوب أفريقي توضع صورته على أوراق النقد، وذلك في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢.[١]

هابرماس: متى يجب علينا ان نكون متسامحين؟

شدد هابرماس في اغلب خطاباته على ايجابيات التسامح بين الأديان من الناحية الوظيفية وتقوية الرولبط الاجتماعية بين المؤمنين في المجتمع العلماني الحديث

١ انظر: "محطات من حياة نلسون مانديلا"، الموقع الالكتروني لـ بي بي سي العربية، ٢٠١٣/٩/٥.

وتوجيه الاهتمام "لتجنب نكسة بربرية أخرى". وعلى هذا الأساس دان هابرماس الحروب وجميع أنواع الإرهاب.

إن الإرهاب الذي بلغ ذروته في اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر يحمل في طياته السمات الفوضوية لتمرد عاجز، بمعنى أنه موجه ضد عدو لا يمكن أن يُهزم إذا ما نظرنا إليه كعمل واقعي يسعى وراء هدف يحققه. إن النتيجة الوحيدة الممكنة تكون في إثارة مشاعر الصدمة والقلق لدى المواطنين والحكومات. فمن وجهة نظر تقنية، إن مجتمعاتنا المعقدة بما هي قابلة للعطب إلى حد كبير إزاء أعمال التدمير توفر فرصاً نموذجية أمام محاولات تخريب محدد للنشاطات اليومية مما يلحق أضراراً كبيرة بأقل كلفة ممكنة. فالإرهاب الشمولي يدفع قدماً بمظهرين: غياب الأهداف الواقعية والقدرة على الاستفادة من قابلية الأنظمة المعقدة للعطب.

والحال، لا يمكن تبرير العمل الإرهابي مهما كانت دوافعه ومهما كانت ظروف القيام به، فلا شيء يسمح لنا أن نأخذ في الاعتبار الأهداف التي حددها شخص لنفسه إذا كان يسعى إليها على حساب موت الآخرين وعذاباتهم. فخلافاً للجريمة الخاصة يتطلب الإرهاب اهتماماً عاماً وتحليلاً يختلف عن النظرة إلى جرائم الغيرة المرضية مثلاً.

الإرهاب هو بالتحديد تواصل مرضي يغذي منابعه التدميرية الخاصة، حيث يقول هابرماس: "يبدأ العنف تواصلاً مشوهاً ثم يقوده انعدام الثقة المتبادل والخارج عن السيطرة إلى انقطاع التواصل". ففي الديمقراطيات الليبرالية الغربية قنوات تمنع انقطاع التواصل نهائياً، فعلى المستوى الفردي يساعد العلاج النفسي في إخراج المرء من لحظات الصمت الداخلي، ولكن يبدو أن العولمة غذت حركة العنف التواصلي المتسارعة وكثفت التواصل المرضي بقيامها بتوزيع الأدوار توزيعاً غير عادل، مقسمةً العالم بلا رحمة إلى رابحين وخاسرين، بحيث يصبح التفاهم التبادلي أصعب في مواجهة هذه التحديات التي تطرحها العولمة. وتقع المسؤولية بوضوح على عاتق الأمم الأقوى، ولهذا يدعو هابرماس الديمقراطيات الليبرالية الغربية إلى إعادة إنشاء قنوات للتواصل، إذ إن الرأسمالية المنفلتة والتراتبية الاجتماعية الصارمة للمجتمع العالمي هما السبب الجذري في انهيار الحوار الذي تغرق فيه مناطق وقارات بأكملها.

إن حلقة العنف تبدأ بحلقة التواصل التي تقود، عبر الارتياب المتبادل المنفلت من السيطرة، إلى انقطاع التواصل. فإذا بدأ العنف مع اضطراب التواصل، يمكن أن ندرك عند انفجاره ما تخرّب وما يجب إصلاحه. أضف إلى ذلك أن القانون في العلاقات الدولية، التي تهدف إلى احتواء العنف، لا يلعب بالمقارنة سوى دور ثانوي.

والحال، لا يمكن الوصول إلى انفتاح العقليات إلا عبر تحرير العلاقات ورفع القلق والضغوط والتواصل في الممارسات اليومية من أجل مراكمة رأسمال الثقة المتبادلة، ومن الضروري أن تترجم هذه الشروحات العقلانية على قياس كبير في وسائل الإعلام والمدارس وضمن العائلة.

إن التصور المعياري الذي نملكه عن أنفسنا تجاه الثقافات الأخرى هو أيضاً عنصر مهم في هذا الإطار. فإذا سعى الغرب إلى إعادة النظر في صورته عن نفسه، يمكنه، مثلاً، أن يتعلم ماذا عليه تعديله في سياسته كي يُنظر إليها على أنها تجسد مقاربة حضارية. وإذا لم تتم السيطرة السياسية على الرأسمالية، التي ما عاد لها حد ولا حدود، فسوف يكون من المستحيل التمكن من وقف المسيرة الهدامة للاقتصاد العالمي. فالمطلوب، على الأقل، تعويض النتائج الأكثر تدميراً، كالإذلال والإفقار، التي تغرق فيها مناطق وقارات بأكملها.[١]

كما شدد هابرماس في بحثه القيم الموسوم "متى يجب علينا أن نكون متسامحين؟" على المنافع العملية للتسامح الديني، حيث أشار إلى أن التسامح الديني عليه أن يستوعب التأثير الاجتماعي الهدام لاختلاف الآراء الذي ما زال قائماً. "إن الرابطة الاجتماعية، التي تربط المؤمنين مع مؤمنين من عقيدة أخرى ومع غير المؤمنين كأعضاء في مجتمع علماني واحد، يجب أن لا تتمزق" لأن هدف التسامح هنا هو تأمين السلام الاجتماعي، وربما كان هذا أيضاً هو كل ما يمكن للمرء أن يطلبه واقعياً.[٢]

أما الأصولية، على رغم لغتها الدينية، فليست سوى ظاهرة حديثة في الدول الإسلامية، وقد دفعت إلى الشعور بأن وراءها يكمن دافع انعدام العدالة الاجتماعية

---

١ جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب - حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٣، ص١٢١ وما بعدها.

2 Jurgen Habermas, "Wann muessen wir tolerant sein?", Festvortag zum Leibniztag der Berlener-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, 29 Juni 2002.

وعدم المساواة وكذلك انعدام وسائل تحقيقها، وهذا يعكس توقيتاً غير متعادل بين الحضارة والمجتمع في بلدان القائمين بهذه الأعمال الإرهابية الذين صدموا بسرعة ما رأوا من تحديث سريع وتجذر وتطرف.

وعبر قراءته لحرب الخليج يعرج هابرماس على الحضارة العربية – الإسلامية فيقول: "إن العالم العربي يقوم على واحدة من أرفع الحضارات القديمة. ففي الإسلام يجد العرب والمسلمون يد العون من تراث ديني مكافئ للمسيحية، ولكنهم يواجهون قلقاً وحذراً وإرباكاً ملحوظاً من قضية الصراع العربي – الإسرائيلي". ومن المحزن أنه، بعد أكثر من ثلاثين عاماً، لم ينفَّذ الحل الذي اقترحه مركوزه في مواجهة العنف. ففي عالم عربي حر، من الممكن التعايش السلمي مع إسرائيل حرة، والمشاكل السياسية لا يمكن أن تُحلّ عن طريق العنف، والطريق الوحيد لحل مثل هذه المشاكل يكمن في الحوار بين الأطراف المختلفة شرط أن يكون الحوار عقلانياً وديمقراطياً هادفاً في آن.[1]

وكان هابرماس قد دعا إلى تقدير الأعمال الإرهابية تقديراً موضوعياً سليماً، إذ توجد اليوم أرثوذكسية ذات عقلية متحجرة في الغرب، مثلما توجد هذه الأرثوذكسية في الشرق الأدنى والشرق الأوسط بين المسيحيين واليهود وكذلك بين المسلمين. ومن يريد تجنب الحرب بين الحضارات عليه أن يفكر ملياً وبجدلية منفتحة وأن يستعيد في ذهنه سيرورة العلمانية في الغرب، ومآسي الحرب العالمية الثانية، التي مثلت منعرجاً خطيراً بالنسبة إلى أوروبا عامةً وألمانيا خاصةً، حيث لم يعرف العالم عنفاً يماثل العنف الذي تفجّر خلال النصف الأول من القرن الماضي، وبطبيعة الحال علينا ألاّ ننسى القمع والمجازر الفظيعة التي ارتُكبت فيه ومن ثم في الحرب الباردة.

إن الحرب ضد الإرهاب ليست حرباً، كما يقول هابرماس، فالإرهاب يعبّر عن نفسه في الصراع بين الحضارات، وكذلك بين الدول، ولكن بذهول ودون أن يشعر المرء بعواقبه الوخيمة.

ويقدم هابرماس لغة التفاهم والتواصل والحوار بديلاً عن العنف والإرهاب. ففي عصر العولمة وما بعد الحداثة يتّخذ التسامح اتجاهين، حيث لا ينبغي فقط أن يتسامح المؤمنون إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم، فحسب،

---

١ إبراهيم الحيدري، **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص٢٧٦.

بل إن من واجب العلمانيين وغير المتدينين أن يثمّنوا قناعات مواطنيهم الذين يحركهم دافع ديني.

وفي كتابه **الدين في النطاق العام** يقول: "مهما كانت مفاهيمنا الفلسفية العلمانية قوية ومقنعة، كفكرة حقوق الإنسان على سبيل المثال، فإنها تستفيد من حين إلى آخر من اتصالها المتجدد بأصولها المقدسة". إن هذا يؤكد أن العلمانية ليست ضد الدين، كما يروّج البعض، ولا تستطيع أن تلغي الدين، لكنها تستطيع أن تنظم العلاقة بين الأديان والمعتقدات المختلفة في مجتمع تعددي يتعولم باطراد وأصبح بحاجة، أكثر من أي وقت مضى، إلى التسامح، وإلا الطوفان.[1]

دريدا – التسامح والضيافة

يشدد جاك دريدا على الأصل المسيحي المتميز لفكرة التسامح التي تجعلها أقل حيادية كمفهوم سياسي وأخلاقي مما هي فعلاً. إن الأصل والتركيز الديني لفكرة التسامح يجعلها الأثر المتبقي من الإيماءة السلطوية والذي يكون فيه الآخر ليس مقبولاً كطرف مكافئ بل تابع، وربما ذائب في المجتمع ومندمج فيه، وأُسيء فهم اختلافه فعلاً. "حقاً التسامح هو قبل كل شيء شكل من أشكال الإحسان، وهو لذلك إحسان مسيحي وإن استخدم اليهود والمسلمون هذه اللغة أيضاً. وإضافةً إلى المعنى الديني المتسامح، يجب أن نتذكر أيضاً مضامينها وارتباطاتها البيولوجية والوراثية أو العضوية. ففي فرنسا استُعملت عبارة 'حد التسامح' لتصف الحد الذي وراءه ليس من اللياقة الطلب من المجتمع أو الأمة الترحيب بأي عمال أجانب ومهاجرين وما شابههم".

إن فكرة التسامح بالنسبة لدريدا غير ملائمة وغير مناسبة لاستعمالها في السياسة العلمانية. فنبرتها الدينية الشديدة، وجذورها العميقة في المفهوم المسيحي للإحسان، تهزم أي ادّعاء بالكونية. ودريدا، وهو متيقظ لكل حقائق اللغة، يشير إلى أنها ليست مصادفة أن يصادر الخطاب البيولوجي مفهوم التسامح ليشير للخط الواهن بين الاندماج وبين الرفض. وكما هو الحال مع نقل الأعضاء وإدارة الآلام، فإن حد

١ عصام عبد الله، "التسامح: ضرورة سياسية وقانونية"، إيلاف، ١٧ نوفمبر ٢٠٠٩.

التسامح (التحمّل) يعيّن، ويشير إلى، التحمل بأنه الحد الأقصى لصراع الكائن لإدامة توازنه قبل أن ينهار.

التسامح هو عكس الضيافة التي يشير إليها دريدا كبديل. وهنا فالفرق بين التسامح (التحمّل) وبين الضيافة ليس فرقاً في دقة الدلالة، بل إنه يشير إلى المهم في منهج دريدا في الأخلاق والسياسة: الالتزام الفريد الذي يملكه أحدنا تجاه الآخر.

لكن الضيافة المطلقة أو غير المشروطة لا تعني دعوة كهذه: "أنا أدعوك، أرحب بك في بيتي شريطة أن تتكيف لقوانين ومعايير بلدي وأعرافي وذاكرتي وهكذا". الضيافة المطلقة أو غير المشروطة، الضيافة نفسها مفتوحة أو أنها سلفاً مفتوحة لشخص ما لا نتوقع قدومه ولا هو مدعو، لأي شخص يصل كزائر غريب، كوافد جديد غير معروف وغير مرئي.

موافقة دريدا على الضيافة بدل التسامح (التحمّل) هو إعادة معقدة لنص أساسي طرحه كانط عن مسألة الضيافة في إطار العلاقات الدولية.[1]

يؤكد لنا جاك دريدا على أن التسامح في التراث الغربي هو مجرد نوع من الإحسان، صدقة، ضيافة، وليس قيمة ملزمة اجتماعياً وسياسياً، ويشير إلى أن عبارة "سقف التسامح" التي شاعت في المجتمعات الغربية أخيراً كانت تعني وتصف "الحد الأقصى" الذي لا يمكن بعده أن نطالب أي جماعة قومية بأن ترحب بالمزيد من الآخرين الأجانب أو المهاجرين ومن يشبههم.

ويطرح دريدا مفهوماً جديداً للتسامح يطلق عليه اسم "الضيافة؟" (Hospitality)، وتقول جيوفانا بورادوري إن دريدا لا يتلاعب بالدلالات اللغوية ولا يلعب بالكلمات وإنما يعتمد على بناء فكري كامل، خاص به، يتعلق بالتفاعل بين الأخلاق والسياسة ويتركز حول "الالتزام الفريد الذي يحمله كل واحد منا إزاء الآخر، حتى لو كان هذا الآخر غريباً غربة كاملة، ولم توجه إليه الدعوة، ولم يكن منتظراً، ولكن ينبغي قبوله قبولاً كاملاً، غير مشروط، باعتباره زائراً ومقيماً؛ لا ينازعه أحد في أي حق من 'حقوقه' بوصفه صاحب البيت والأرض والإقليم. أستقبلك وأستضيفك بشكل مطلق ودون شروط".[2]

---

١ زيد عامر الرفاعي، **الفلسفة في مواجهة الإرهاب** لجيوفانا بورادوري، (عرض كتاب)، hurriyatsudan.com، ٢٠١٣/٥/٩.

٢ جيوفانا بورادوري، **الفلسفة في زمن الإرهاب**، مصدر سابق، ص٢٠٤ وما بعدها.

دريدا، كما يقول إدغار موران، يعزل الصفح عن سياقاته، إذ إنه يرى أننا إذا أرجعنا الصفح إلى وظيفته الأخلاقية أو النفعية فإنه يغدو وظيفياً ويفقد خاصيته المميزة. فنحن ينبغي أن نميز الصفح عن المصالحة، ففي المصالحة يفهم الضحية المجرم ويتفهمه، ويحاوره ويتفاهم معه، من أجل رأب الصدع، من أجل تجاوز الشر، من أجل غاية. لكن الصفح متى ارتبط بغاية لم يعد صفحاً، فكلما كان الصفح في خدمة غاية محددة، وكلما نزع إلى إعادة الأمور إلى طبيعتها، فإنه لا يكون خالصاً، بمعنى أنه لا يكون صفحاً.

المصالحة تستهدف "طي صفحة الماضي"، أما الصفح فيستلزم ذاكرة فعالة تستحضر الشر ومعه الجاني. إن تكاثر مشاهد التوبة والصفح المطلوب اليوم يدل على حاجة مستعجلة للذاكرة، وعلى الرغبة في التوجه الصريح نحو الماضي. على هذا النحو، يعمل الصفح ضد المؤسسة التي تنزع بطبيعتها إلى تدبير النسيان، وأحياناً تحت غطاء الاحتفال بالبدايات والتسامي بها وتخليدها المتواتر. وقد صرّح مانديلا ذات مرة: "نعم للصفح، لا للنسيان".[١]

في نقد التسامح

يتفق عدد من الفلاسفة والمفكرين على نقد التسامح، الذي غايته الكشف عن الوهم الكامن في المنظومات السياسية التي تزعم أنها تتسم بالتسامح وهي ليست كذلك. وهؤلاء يتناولون قضية التسامح لاستخدامها في المناخ السياسي السائد. وإذا كانت هناك اختلافات فيما بينهم، فإنهم متفقون على أن التسامح، نظرياً وعملياً، قناع يخفي حقائق سياسية تتّسم بالرعب والفزع، وذلك لأنهم يستغلون التسامح لأغراضهم السياسية.[٢]

ومن بين الفلاسفة والمفكرين الذين انتقدوا التسامح الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط الذي تحدث عن "الاسم المتعجرف للتسامح"، في حين كان الشاعر الألماني الكبير غوته أكثر نقداً وتشككاً بمفهوم التسامح، فهو يقول: "يتوجب على التسامح

١ عبد السلام بنعبد العالي، "دريدا ومفارقات الصفح والنسيان"، جريدة **الحياة**، ٣٠/٤/٢٠٠٥.
٢ مراد وهبة، مقدمة ترجمة كتاب **رسالة في التسامح** لجون لوك، مصدر سابق، ص٨-٩.

أن يكون موقتاً فقط، وعليه أن يقود إلى الاعتراف بأنه إهانة".

أما راينر فورست، في كتابه **التسامح في النزاع**، فيرى أن التسامح يرتبط بالنزاع دائماً، لأنه سلوك لا يصبح ضرورياً إلا عند ظهور خلاف أو نزاع ما. كما أن التسامح الذي يسبّبه النزاع لا يحلّ هذا النزاع، وإنما يعمل فقط على تسييجه والتخفيف من حدته، بحيث يبقى تناقض القناعات والمصالح والممارسات قائماً، ولكنه يفقد، بسبب اعتبارات معينة، طاقته التدميرية.

وبالرغم من أن التسامح يلعب دوراً مركزياً في المجتمعات المتعددة الثقافات، فإنه يصف سلوكاً يسمح بالإبقاء على النزاع بين القناعات والممارسات ويخفف، في ذات الوقت، من حدة هذا النزاع، لاستناده إلى أسس تسمح بالتعايش ضمن الصراع. فالتسامح كان، ولا يزال، تعبيراً عن الاحترام المتبادل عند البعض، بينما هو عند البعض الآخر موقف تحقيري وقمعي بالقوة.

ويخلص فورست إلى أن إشكالية التسامح، بالرغم من أنها تظهر اختلافاً في الأفكار والرؤى، فإن التسامح يظهر مع التناقض، وهذا يعني أن التسامح هو ابن النزاع، فهو يولد من رحم النزاعات البشرية ويصبح موضوعاً لتلك النزاعات. وإذا كان التسامح فضيلة يدعو إليها الرب والعقل والأخلاق، فإن آخرون يرون أن التسامح موقف أبوي ومتعجرف وقمعي بالقوة، وفي ذات الوقت مصدر لعدم الشعور بالأمان والإذعان والضعف. والخلاصة هي أن التسامح ينطوي على نقيضه وهو عدم التسامح.

ويتشعب النقاش بخصوص تعريف العنف والتسامح من قبل دعاة اللاعنف حول أساليب العمل، حيث يؤكدون على أن العنف شر لا بد منه، فهو يسبب المظالم والجرائم والكراهية والعدوانية، ولكنه يولد بدوره عنفاً مضاداً. والسؤال الذي يطرحونه هو ضرورة الخروج من هذه الدائرة المغلقة. والثابت هو أن الغاية لا تبرر الوسيلة، على عكس مقولة ميكافيلي، وعلى أقل تقدير بالقدر الذي تستطيع فيه الوسائل المستخدمة أن تحول دون بلوغ الهدف المحدد. غير أن الأمر يبدو أبعد من ذلك، فهل يستطيع اللاعنف أن يقف بوجه سلطة قمعية قوية؟ وهناك أمثلة عديدة منها: هل كان بإمكان اليهود مقاومة النازيين لإبادتهم عن طريق اللجوء إلى المقاومة السلبية فقط؟ وهل كان على اليهود الاستسلام لمحارق النازية؟ ولكن من جهة أخرى، هل

يجوز لنا أن نندد بجميع الذين قاوموا استبداد هتلر وناضلوا بدون هوادة وبجميع الوسائل ضده؟ وهذا ينطبق أيضاً على المقاومة الفلسطينية في نضالها المستمر ضد الاحتلال الإسرائيلي باعتبارها حقاً مشروعاً.

والحقيقة، لا يمكننا تعميم أسلوب اللاعنف على كل الحالات وفي جميع الظروف. والتاريخ يعلّمنا أنْ ليس هناك مستبد أو طاغية واحد كان قد أقصي عن الحكم دون اللجوء إلى القوة. ولذلك فاللاعنف لا يصلح أن يكون قاعدة عامة، طالما لا يمكن الوقوف أمام العنف والتصدي له.

وأخيراً، لا يمكن توصيف التسامح بالكلمات وإنما تبعاً للمواقف والظروف الموضوعية والذاتية المحيطة به، التي تحتاج أيضاً إلى فهم وتفسير لسيرورة التعبير وديناميكية التفاهم المتبادل، أي محاولة تطوير الاحترام وتبادله بين الطرفين.

وبالمقابل فالعنف، بأشكاله وأساليبه وأهدافه، هو من أخطر الظواهر الاجتماعية السلبية التي تسود العالم شرقاً وغرباً، وفي الماضي والحاضر، التي تنشأ بفعل غياب الوعي الاجتماعي والسلوك العقلاني الرشيد وفقدان الحرية والعدالة وعدم احترام حقوق الإنسان، التي هي المبادئ الأساسية لدولة القانون والمجتمع المدني، التي تقوم على الحرية والتعددية والاعتراف بالآخر المختلف.

يوم التسامح العالمي

هناك شبه اتفاق بأن جميع شعوب العالم تؤمن إيماناً راسخاً بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامته واعتزازه بالتسامح وتأكيدها على العيش معاً بسلام، كما جاء ذلك في "إعلان مبادئ بشأن التسامح" الذي أصدرته منظمة اليونسكو عام ١٩٩٥.

في ١٥ نوفمبر من عام ١٩٩٥ خصصت منظمة اليونسكو من كل عام يوماً للتسامح على المستوى العالمي، حيث أعلنت الدول الأعضاء في منظمة اليونسكو، في اجتماعها بباريس، إعلان مبادئ التسامح الذي نص على اتخاذ جميع الوسائل الإيجابية الضرورية للحض على التسامح في مجتمعاتنا، محدداً مفهوم التسامح بأنه احترام وقبول وتقدير غنى وتنوع الثقافات في عالمنا وتنوع طرائق التعبير عنها،

مؤكداً، في ذات الوقت، على أن التسامح ليس إلزاماً ضمن النسق الأخلاقي فقط، وإنما هو، في ذات الوقت، ضرورة سياسية وتشريعية.

إن هذا المضمون الإيجابي للتسامح ينعكس في نص الإعلان العالمي للتسامح الذي نقرأ منه ما يلي:

> إن التسامح هو الانسجام داخل الاختلاف، ويتجلى ذلك في تقبل مظاهر الاختلاف والتنوع والثراء في الثقافات البشرية التي يزخر بها عالمنا، وفي احترام وتقدير جميع الأشكال والأساليب التي يتم بواسطتها التعبير عن خصائص الوجود البشري. وتعد المعرفة والتواصل والانفتاح الفكري وحرية التفكير والاعتقاد من العوامل المساعدة على نموه. إن التسامح ليس فقط إلزام أخلاقي وفضيلة مثلى غايتها إحلال ثقافة السلام مكان ثقافة الحرب، بل إنه ليعد كذلك ضرورة سياسية وقانونية. لا يجب أن ننظر إلى التسامح على أنه منّة وتنازل أو مجاملة، إنه قبل كل شيء موقف إيجابي يتلخص في الاعتراف بحريات الآخرين الأساسية، وبأنه لا حق لأي إنسان في فرض آرائه على غيره.[١]

نص إعلان مبادئ التسامح

الديباجة:

ينص ميثاق الأمم المتحدة على أننا "نحن شعوب الأمم المتحدة، وقد آلينا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب... وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره... وفي سبيل هذه الغايات اعتزمنا أن نأخذ أنفسنا بالتسامح وأن نعيش معاً في سلام وحسن جوار".

وينص الميثاق التأسيسي لليونسكو، المعتمد في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٥، في ديباجته على أن "من المحتم أن يقوم السلم على أساس من التضامن

١ منشورات اليونسكو، باريس، ١٦ نوفمبر ١٩٩٥، ص١٠.

الفكري والمعنوي بين بني البشر".

كما يؤكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأن "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين" (المادة ١٨) و"حرية الرأي والتعبير" (المادة ١٩) و"أن التربية يجب أن تهدف إلى تنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية" (المادة ٢٦).

إضافةً إلى الوثائق التقنينية الدولية ذات الصلة، بما في ذلك:

- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.
- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
- الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري.
- الاتفاقية الخاصة بمنع جريمة إبادة الجنس والمعاقبة عليها.
- اتفاقية حقوق الطفل.
- اتفاقية عام ١٩٥١ الخاصة بوضع اللاجئين وبروتوكولها لعام ١٩٦٧ والوثائق التقنينية الإقليمية المتعلقة بها.
- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.
- اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة.
- الإعلان الخاص بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين علي أساس الدين أو المعتقد.
- الإعلان الخاص بحقوق الأشخاص المنتمين إلى الأقليات الوطنية أو الاثنية والدينية واللغوية.
- إعلان وبرنامج عمل فيينا الصادران عن المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان.
- إعلان وخطة عمل كوبنهاغن اللذان اعتمدتهما القمة العالمية للتنمية الاجتماعية.
- إعلان اليونسكو بشأن العنصر والتحيز العنصري.
- اتفاقية وتوصية اليونسكو الخاصتان بمناهضة التمييز في مجال التربية، وتضع في اعتبارها أهداف العقد الثالث لمكافحة العنصرية والتمييز العنصري، والعقد العالمي للتثقيف في مجال حقوق الإنسان، والعقد الدولي للسكان الأصليين في

العالم، والتوصيات الصادرة عن المؤتمرات الإقليمية التي نظمت في إطار سنة الأمم المتحدة للتسامح وفقاً لأحكام القرار ٢٧ م/١٤,٥ الصادر عن المؤتمر العام لليونسكو، واستنتاجات وتوصيات مؤتمرات واجتماعات أخرى نظمتها الدول الأعضاء ضمن إطار برنامج سنّة الأمم المتحدة للتسامح.

يثير جزع منظمة منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم تزايد مظاهر عدم التسامح، وأعمال العنف، والإرهاب، وكراهية الأجانب، والنزاعات القومية العدوانية، والعنصرية، ومعادة السامية، والاستبعاد والتهميش والتمييز ضد الأقليات الوطنية والإثنية والدينية واللغوية واللاجئين والعمال المهاجرين والمهاجرين والفئات الضعيفة في المجتمعات، وتزايد أعمال العنف والترهيب التي تُرتكب ضد أشخاص يمارسون حقهم في حرية الرأي والتعبير، وهي أعمال تهدد كلها عمليات توطيد دعائم السلام والديمقراطية علي الصعيدين الوطني والدولي وتشكل كلها عقبات في طريق التنمية. وتشدد على مسؤوليات الدول الأعضاء في تنمية وتشجيع احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بين الناس كافة، دون أي تمييز قائم علي العنصر أو الجنس أو اللغة أو الأصل الوطني أو الدين أو أي تمييز بسبب عجز أو عوق، وفي مكافحة اللاتسامح.

إعلان منظمة اليونسكو مبادئ التسامح

أعلنت اليونسكو مجموعة هامة من المبادئ من أجل نشر التسامح وتعزيزه وهي كما يلي:

إننا إذ نعقد العزم على اتخاذ كل التدابير الإيجابية اللازمة لتعزيز التسامح في مجتمعاتنا، لأن التسامح ليس مبدأ يُعتز به فحسب ولكنه أيضاً ضروري للسلام وللتقدم الاقتصادي والاجتماعي لكل الشعوب، وتحقيقاً لهذا الغرض نعلن ما يلي:

المادةالأولى – معنى التسامح:

إن التسامح يعني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا. ويتعزز هذا التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والضمير والمعتقد. وإنه الوئام في سياق الاختلاف، وهو ليس واجباً

أخلاقياً فحسب، وإنما هو واجب سياسي وقانوني أيضاً. والتسامح هو الفضيلة التي تيسّر قيام السلام وتسهم في إحلال ثقافة السلام محل ثقافة الحرب.

(١-٢): إن التسامح لا يعني المساواة أو التنازل أو التساهل، بل التسامح هو قبل كل شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المعترف بها عالمياً، ولا يجوز بأي حال الاحتجاج بالتسامح لتبرير المساس بهذه القيم الأساسية. والتسامح ممارسة ينبغي أن يأخذ بها الأفراد والجماعات والدول.

(١-٣): إن التسامح مسؤولية تشكل عماد حقوق الإنسان والتعددية (بما في ذلك التعددية الثقافية) والديمقراطية وحكم القانون. وهو ينطوي على نبذ الدوغمائية والاستبداد ويثبت المعايير التي تنص عليها الصكوك الدولية الخاصة بحقوق الإنسان.

(١-٤): ولا تتعارض ممارسة التسامح مع احترام حقوق الإنسان، ولذلك فهي لا تعني تقبل الظلم الاجتماعي أو تخلي المرء عن معتقداته أو التهاون بشأنها، بل تعني أن المرء حر في التمسك بمعتقداته وأنه يقبل أن يتمسك الآخرون بمعتقداتهم. والتسامح يعني الإقرار بأن البشر المختلفين بطبعهم، في مظهرهم وأوضاعهم ولغاتهم وسلوكهم وقيمهم، لهم الحق في العيش بسلام وفي أن يطابق مظهرهم مخبرهم، وهو يعني أيضاً أن آراء الفرد لا ينبغي أن تُفرض على الغير.

المادة الثانية – دور الدولة:

(٢-١): إن التسامح على مستوى الدولة يقتضي ضمان العدل وعدم التحيز في التشريعات وفي إنفاذ القوانين والإجراءات القضائية والإدارية، وهو يقتضي أيضاً إتاحة الفرص الاقتصادية والاجتماعية لكل شخص دون أي تمييز، فكل استبعاد أو تهميش إنما يؤدي إلى الإحباط والعدوانية والتعصب.

(٢-٢): وبغية إشاعة المزيد من التسامح في المجتمع ينبغي للدول أن تصادق على الاتفاقيات الدولية القائمة بشأن حقوق الإنسان، وأن تصوغ عند الضرورة تشريعات جديدة لضمان المساواة في المعاملة وتكافؤ الفرص لكل فئات المجتمع وأفراده.

(٢-٣): ومن الجوهري لتحقيق الوئام على المستوى الدولي أن يلقى التعدد الثقافي الذي يميز الأسرة البشرية قبولاً واحتراماً من جانب الأفراد والجماعات

والأمم، فبدون التسامح لا يمكن أن يكون هناك سلام، وبدون السلام لا يمكن أن تكون هناك تنمية أو ديمقراطية.

(٢-٤): وقد يتجسّد عدم التسامح في تهميش الفئات المستضعفة واستبعادها من المشاركة الاجتماعية والسياسية وممارسة العنف والتمييز ضدها. وكما يؤكد الإعلان بشأن العنصر والتحيز العنصري، فإن "لجميع الأفراد والجماعات الحق في أن يكونوا مختلفين بعضهم عن بعض" (المادة ١-٢).

المادة الثالثة – الأبعاد الاجتماعية للتسامح:

(٣-١): إن التسامح أمر جوهري في العالم الحديث أكثر منه في أي وقت مضى. فهذا العصر يتميز بعولمة الاقتصاد وبالسرعة المتزايدة في الحركة والتنقل والاتصال، والتكامل والتكافل، وحركات الهجرة وانتقال السكان على نطاق واسع، والتوسع الحضري وتغيير الأنماط الاجتماعية. ولما كان التنوع ماثلاً في كل بقعة من بقاع العالم، فإن تصاعد حدة عدم التسامح والنزاع بات خطراً يهدد ضمناً كل منطقة، ولا يقتصر هذا الخطر على بلد بعينه بل يشمل العالم بأسره.

(٣-٢): والتسامح ضروري بين الأفراد وعلى صعيد الأسرة والمجتمع المحلي. وإن جهود تعزيز التسامح وتكوين المواقف القائمة على الانفتاح وإصغاء البعض للبعض والتضامن ينبغي أن تبذل في المدارس والجامعات وعن طريق التعليم غير النظامي وفي المنزل وفي مواقع العمل. وبإمكان وسائل الإعلام والاتصال أن تضطلع بدور بنّاء في تيسير التحاور والنقاش بصورة حرة ومفتوحة، وفي نشر قيم التسامح وإبراز مخاطر اللامبالاة تجاه ظهور الجماعات والأيديولوجيات غير المتسامحة.

(٣-٣): وكما يؤكد إعلان اليونسكو بشأن العنصر والتحيز العنصري، يجب أن تُتخذ التدابير الكفيلة بضمان التساوي في الكرامة والحقوق للأفراد والجماعات حيثما اقتضى الأمر ذلك. وينبغي في هذا الصدد إيلاء اهتمام خاص للفئات المستضعفة التي تعاني من الحرمان الاجتماعي أو الاقتصادي، لضمان شمولها بحماية القانون وانتفاعها بالتدابير الاجتماعية السارية ولا سيما فيما يتعلق بالمسكن والعمل والرعاية الصحية، وضمان احترام أصالة ثقافتها وقيمها، ومساعدتها على التقدم والاندماج على الصعيد الاجتماعي والمهني، ولا سيما من خلال التعليم.

(٣-٤): وينبغي إجراء الدراسات وإقامة الشبكات العلمية الملائمة لتنسيق استجابة المجتمع الدولي لهذا التحدي العالمي، بما في ذلك دراسات العلوم الاجتماعية الرامية إلي تحليل الأسباب الجذرية والإجراءات المضادة الفعلية، والبحوث وأنشطة الرصد التي تجري لمساندة علميات رسم السياسات وصياغة المعايير التي تضطلع بها الدول الأعضاء.

المادة الرابعة – التعليم:

(٤-١): إن التعليم هو أنجع الوسائل لمنع اللاتسامح، وأول خطوة في مجال التسامح هي تعليم الناس الحقوق والحريات التي يتشاركون فيها وذلك لكي تُحترم هذه الحقوق والحريات، فضلاً عن تعزيز عزمهم علي حماية حقوق وحريات الآخرين.

(٤-٢): وينبغي أن يُعتبر التعليم في مجال التسامح ضرورة ملحة، ولذا يلزم التشجيع علي اعتماد أساليب منهجية وعقلانية لتعليم التسامح تتناول أسباب اللاتسامح الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية – أي الجذور الرئيسية للعنف والاستبعاد، وينبغي أن تسهم السياسات والبرامج التعليمية في تعزيز التفاهم والتضامن والتسامح بين الأفراد وكذلك بين المجموعات الإثنية والاجتماعية والثقافية والدينية واللغوية وفيما بين الأمم.

(٤-٣): إن التعليم في مجال التسامح يجب أن يستهدف مقاومة تأثير العوامل المؤدية إلي الخوف من الآخرين واستبعادهم، ومساعدة النشء علي تنمية قدراتهم علي استقلال الرأي والتفكير النقدي والتفكير الأخلاقي.

(٤-٤): إننا نتعهد بمساندة وتنفيذ برامج للبحوث الاجتماعية وللتعليم في مجال التسامح وحقوق الإنسان واللاعنف. ويعني ذلك إيلاء عناية خاصة لتحسين إعداد المعلمين، والمناهج الدراسية، ومضامين الكتب المدرسية والدروس وغيرها من المواد التعليمية بما فيها التكنولوجيات التعليمية الجديدة، بغية تنشئة مواطنين يقظين مسؤولين ومنفتحين على ثقافات الآخرين، يقدرون الحرية حق قدرها، ويحترمون كرامة الإنسان والفروق بين البشر، وقادرين على درء النزاعات أو على حلها بوسائل غير عنيفة.

المادة الخامسة – الالتزام بالعمل:

(٥-١): إننا نأخذ على عاتقنا العمل على تعزيز التسامح واللاعنف عن طريق برامج

ومؤسسات تعني بمجالات التربية والعلم والثقافة والاتصال.

المادة السادسة - اليوم الدولي للتسامح:

(٦-١) وسعياً إلي إشراك الجمهور، والتشديد على أخطار عدم التسامح، والعمل بالتزام ونشاط متجددين لصالح تعزيز نشر التسامح والتعليم في مجال التسامح، نعلن رسمياً يوم السادس عشر من شهر تشرين الثاني/نوفمبر من كل سنة يوماً دولياً للتسامح.

تنفيذ إعلان المبادئ بشأن التسامح

وقد نص المؤتمر العام على أن المسؤوليات التي يلقيها الميثاق التأسيسي لليونسكو على عاتق المنظمة فيما يتعلق بمجالات التربية والعلم - بما في ذلك العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية - والثقافة والاتصال، تقتضي منها أن تسترعي انتباه الدول والشعوب إلي المشكلات المتعلقة بجميع جوانب الموضوع الجوهري المتمثل في التسامح واللاتسامح.

وإذ يضع في اعتباره إعلان المبادئ بشأن التسامح، الصادر عن اليونسكو في هذا اليوم السادس عشر من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥،

١. يحث الدول الأعضاء على القيام بما يلي:

(أ) الاحتفال بيوم السادس عشر من شهر تشرين الثاني/نوفمبر من كل سنة كيوم دولي للتسامح، وذلك عن طريق تنظيم أنشطة وبرامج خاصة لنشر رسالة التسامح بين مواطنيها، بالتعاون مع المؤسسات التربوية والمنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية ووسائل الإعلام في كل منطقة.

(ب) إبلاغ المدير العام أي معلومات قد تودّ أن تشاطرها مع غيرها، بما في ذلك المعلومات التي تسفر عنها بحوث أو مناقشات عامة عن قضايا التسامح والتعددية الثقافية، من أجل زيادة فهمنا للظواهر المرتبطة بعدم التسامح والأيديولوجيات التي تدعو إلى التعصب مثل العنصرية والفاشية ومعادة السامية، ولأنجع الوسائل لتناول هذه القضايا.

٢. يدعو المدير العام إلى القيام بما يلي:

(أ) تأمين نشر نص إعلان المبادئ على أوسع نطاق ممكن، والقيام، لهذا الغرض،

بنشره واتخاذ الترتيبات اللازمة لتوزيعه ليس باللغات الرسمية للمؤتمر العام فحسب وإنما بأكبر عدد ممكن من اللغات الأخرى أيضاً.

(ب) استحداث آلية ملائمة لتنسيق وتقديم الأنشطة التي يضطلع بها في منظومة الأمم المتحدة وبالتعاون مع المنظمات الشريكة الأخرى تعزيزاً للتسامح وللتربية من أجل التسامح.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وبعد هذا الحدث التاريخي طلبت الجمعية العامة من البلدان الأعضاء كافة أن تدعو لنص الإعلان و"أن تعمل على نشره وتوزيعه وقراءته وشرحه، ولاسيما في المدارس والمعاهد التعليمية الأخرى، دون أي تمييز بسبب المركز السياسي للبلدان أو الأقاليم".

الديباجة:

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم،

ولما كان تناسي حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة،

ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان كيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم،

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح،

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان

اطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها،

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد،

فإن الجمعية العامة تنادي بهذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع، واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم، إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها.

المادة ١: يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة ٢: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء. وفضلاً عمّا تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة ٣: لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه.

المادة ٤: لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

المادة ٥: لا يُعرَّض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة.

المادة ٦: لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يُعترَف بشخصيته القانونية.

المادة ٧: كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة دون أية تفرقة، كما أن لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أي تميز يخلّ بهذا

الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا.

المادة ٨: لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه عن أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون.

المادة ٩: لا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفاً.

المادة ١٠: لكل إنسان الحق، على قدم المساواة التامة مع الآخرين، في أن تُنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه.

المادة ١١:

(١) كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمّن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

(٢) لا يدان أي شخص جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداءئ عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطني أو الدولي وقت الارتكاب، كذلك لا توقع عليه عقوبة أشد من تلك التي كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

المادة ١٢: لا يُعرّض أحد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته، ولكل شخص الحق في حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

المادة ١٣:

(١) لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

(٢) يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة إليه.

المادة ١٤:

(١) لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هرباً من الاضطهاد.

(٢) لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة في جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة ١٥:

(١) لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.

(٢) لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو إنكار حقه في تغييرها.

المادة ١٦:

(١) للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

(٢) لا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين في الزواج رضىً كاملاً لا إكراه فيه.

(٣) الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

المادة ١٧:

(١) لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

(٢) لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

المادة ١٨: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة.

المادة ١٩: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة ٢٠:

(١) لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

(٢) لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

المادة ٢١:

(١) لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرةً وإما بواسطة ممثلين يُختارون اختياراً حراً.

(٢) لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلّد الوظائف العامة في البلاد.

(٣) إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة، ويعبَّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو

حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت.

المادة ٢٢: لكل شخص، بصفته عضواً في المجتمع، الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تُحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته.

المادة ٢٣:

(١) لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية، كما أن له حق الحماية من البطالة.

(٢) لكل فرد دون أي تمييز الحق في أجر متساوٍ للعمل.

(٣) لكل فرد يقوم بعمل الحق في أجر عادل مرضي يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان، تضاف إليه، عند اللزوم، وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

(٤) لكل شخص الحق في أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

المادة ٢٤: لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر.

المادة ٢٥:

(١) لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كافٍ للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض والعجز والترمّل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

(٢) للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي أو بطريقة غير شرعية.

المادة ٢٦:

(١) لكل شخص الحق في التعلم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً، وينبغي أن يعمَّم التعليم الفني والمهني، وأن ييسَّر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع

وعلى أساس الكفاءة.

(٢) يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماءً كاملاً، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

(٣) للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة ٢٧:

(١) لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

(٢) لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

المادة ٢٨: لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحققاً تاماً.

المادة ٢٩:

(١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً.

(٢) يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقررها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

(٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارَس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

المادة ٣٠: ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخوّل لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

خاتمة

إن خطورة العنف والإرهاب بجميع أشكاله وأنواعه ومستوياته ودرجاته باتت تثير القلق والخوف والرعب في نفوس الناس وفي جميع الدول والمجتمعات في الشرق والغرب على حدٍّ سواء، ويشكّل خطراً محلياً وعالمياً يهدد أمن وسلامة جميع البشر والمجتمعات. ولذلك على جميع الدول والمجتمعات والأفراد أن يقفوا أمام هذا الخطر العالمي الداهم بكل الوسائل والأساليب المتاحة لتجفيف منابع الإرهاب وكبح جماحه بالوقوف أمامه بجدية وحزم ومواجهته بكل الوسائل الممكنة حتى تتخلص البشرية من شروره وآثامه.

ومن أولى الوسائل والأساليب التي يجمع عليها علماء الاجتماع، للوقوف أمام العنف والإرهاب ورصده ومكافحته من جذوره وحواضنه، خلق بيئة خالية من العنف والكراهية والعدوانية يسودها الحب والتعاون والتسامح والحوار، وهي كما يلي:

أولاً- تحسين طرق التربية والتعليم وذلك باتباع أسس علمية وعقلانية رشيدة تبدأ بالتنشئة الاجتماعية منذ زمن الطفولة مروراً بالمدرسة والشارع والمؤسسات الأخرى، على أن يقوم التعليم لا على أساس الحفظ والتلقين والاستبداد والخوف والقمع وإنما على أساس استيعاب المعرفة والحوار والتسامح والنقد البناء واحترام الرأي والرأي الآخر.

ثانياً- تحسين منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية وتشذيبها من الخرافة والشر والقدر الأعمى والتعصب والعدوانية، لأن القيم الاجتماعية والأخلاقية هي محركات السلوك الاجتماعي وتوجيهه نحو التعاون والتسامح وعمل الخير أو نحو التنازع والعنف والإرهاب.

ثالثاً- تنقية الحواضن الفعلية التي تنمو فيها قوى العنف والإرهاب الفاعلة وإدانة الإرهاب والإرهابيين ومحاربة الدافعين للعنف والمحرضين عليه من مشايخ الوهابية ووعاظ السلاطين والمتاجرين بالدين والممولين للإرهاب الذين يحرضون على الجهاد ومحاربة الكفار وتجنيد الشباب للجهاد في سبيل الله.

رابعاً- إشاعة ثقافة العفو والتسامح بدل ثقافة العنف والكراهية والعدوان، عن طريق إصلاح منظومة مؤسسات الدولة والمجتمع، وتوزيع الحقوق والواجبات بين المواطنين بعدالة ومساواة، وتقديم الخدمات اللازمة إلى جميع الناس كمواطنين لا كرعايا، وتخفيف الروتين والبيروقراطية في مؤسسات الدولة حتى يشعر المواطنون أنهم مواطنون أحرار في أوطانهم.

خامساً- تشجيع مؤسسات المجتمع المدني المتحررة من أيديولوجيا السلطة للقيام بواجبها في مراقبة الدولة ومؤسساتها وكذلك التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ومحاسبتها وتوجيهها نحو خدمة المجتمع.

سادساً- إن فصل الدين عن الدولة والسياسة يعني عدم إخضاع الفعاليات السياسية والاقتصادية والثقافية لاحتكار أية سلطة دينية تدّعي أنها تمتلك الحقيقة المطلقة، كما يعني أن يكون التشريع وفقاً للدستور باعتباره قانوناً وضعياً ينظم الحقوق والواجبات بين المواطنين بشكل عادل وسليم.

بهذه الخطوات العقلانية الرشيدة يمكن أن نبني مجتمعاً ديمقراطياً تعددياً متسامحاً يخلو من العنف والإرهاب.

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ث

ج

ح

ك

ل

م

ن

ه

فهرس الأماكن

أ

ب